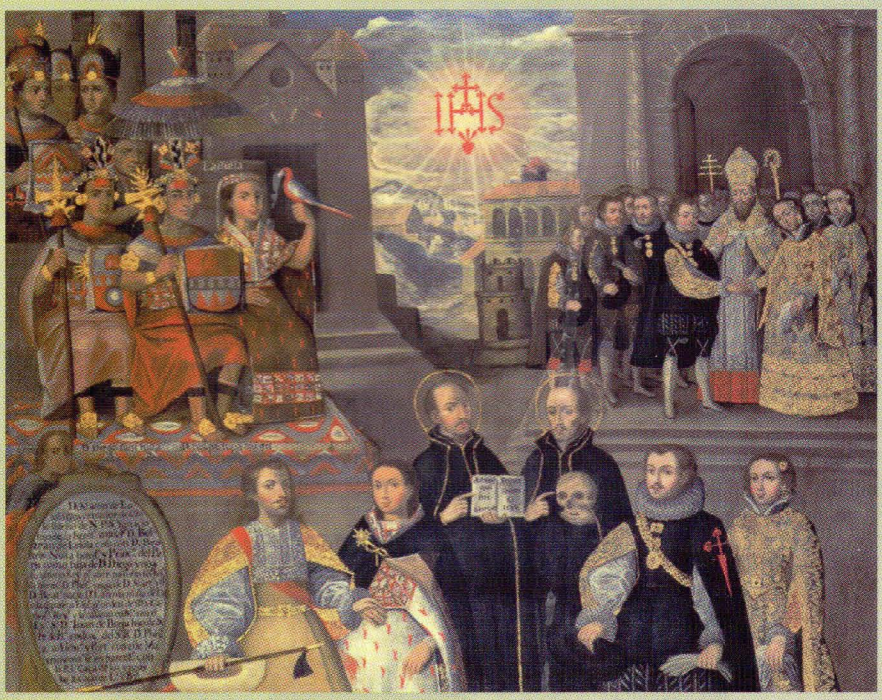


La invención del catolicismo en América

Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII

Fernando Armas Asín, editor

UNIVERSIDAD
NACIONAL MAYOR
DE SAN MARCOS
FONDO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

La invención del catolicismo en América
Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII

La invención del catolicismo en América

Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII

Fernando Armas Asín, editor

La invención del catolicismo en América.
Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII

Lima, febrero de 2009

© Fernando Armas Asín, editor

© Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • Unidad de Post Grado UNMSM Ciudad Universitaria, Av. Venezuela s/n • Teléfono: 619-7000 anexo: 4003
• Página web: www.sociales.unmsm.edu.pe
• Correo electrónico: upgccss@yahoo.es / upgccss@unmsm.edu.pe

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2009-02772

Diseño y diagramación: Centro de Producción Editorial e Imprenta de la UNMSM

Impreso en Perú
Printed in Peru

La invención del catolicismo en América
Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII

Contenido

Introducción
Espacios y formas: los procesos de evangelización en Iberoamérica 9
Fernando Armas Asín

Capítulo I
El proceso de institucionalización de la Iglesia Católica en Iberoamérica (siglos xvi-xviii) 19
Luis Martínez Ferrer

Capítulo II
La evangelización novohispana (1523-1750) 45
Antonio Rubial García

Capítulo III
México en el Siglo de las Luces: Iglesia, evangelización e ilustración, hechos y polémicas 69
Patricia Escandón

Capítulo IV
Cristianización y evangelización en el Reino de Nueva Granada. 91
Jaime Humberto Borja Gómez

Capítulo V
Evangelización, ortodoxia católica y gestualidad andina (Perú, 1532-1700) 115
Fernando Armas Asín

Capítulo VI
Iglesia, evangelización e ilustración en el Perú del Siglo de las Luces 139
Claudia Rosas Lauro

Capítulo VII
Brasil: Evangelización y religiosidades en la Colonia, siglos xvi al xvii 159
Décio de Alencar Guzmán

Capítulo VIII
Brasil en el Siglo de la Ilustración 177
María Saavedra Inaraja

Capítulo IX
La evangelización y sus repercusiones en la reflexión teológica ibérica y americana 197
Francisco Moreno y José Antonio Benito.

Capítulo X
El pan de cada día y la vida eterna.
Sentimiento y expresión de la religiosidad iberoamericana 211
María Concepción Bravo Guerreira.

Bibliografía general 233

Sobre los autores 255

Introducción

Espacios y formas: los procesos de evangelización en Iberoamérica

Fernando Armas Asín

Entendemos por procesos de evangelización los distintos esfuerzos llevados a cabo en Iberoamérica, entre los siglos XVI y XVIII, tanto en el ámbito regional como específicos locales, por parte de la Iglesia diocesana o regular, el Estado o individuos determinados, para arraigar poco a poco el catolicismo. Ciertamente, ello implicará necesariamente diversos niveles de esta evangelización, que no debe ser entendido únicamente como el ingreso a la comunidad de creyentes de una o varias personas bautizadas, sino también y necesariamente la adopción de comportamientos y pautas entendidas entonces como de buen cristiano, que conjugaba la asunción del *corpus* doctrinal de la religión católica con los patrones culturales de los que lo portaban. Esto no se hará sin algunas mixturas culturales, como también que el mismo acto de evangelizar —o cristianizar como bien dice Borja Gómez en este libro, y como ya lo asumía desde 1953 Fernando de Armas Medina, para el Perú— mostrará espacios y formas novedosas de expresarse.

Esta percepción de los procesos de evangelización en Iberoamérica nos debe aleccionar pues, y como antesala de cualquier formalización teórica, en lo siguiente: *Primo*, que la evangelización en América española y portuguesa implicó una conjugación de diversas instancias intermediadoras civiles y religiosas, toda vez que la evangelización fue vista por los reinos de España y Portugal como una manera de civilizar a los indígenas en las pautas culturales occidentales. *Secundo*, la evangelización debe ser comprendida como la acción no sólo de conversión de indígenas sino el esfuerzo permanente para que continúen ellos y sus descendientes en un cristianismo invariable y ortodoxo, es decir, en un esfuerzo de largo plazo. *Tertio*, lo anterior nos lleva a entender que no se puede hablar de evangelización sino se comprende que hay una o varias maneras de entenderla, en perspectiva cultural, de lo que se es un cristiano verdadero, y cuándo no se es, más allá de la esfera meramente doctrinal. *Quarto*, por tanto hablar de evangelización no es hablar de conversión exclusivamente

pues trasciende incluso los espacios meramente eclesiales y desemboca en ámbitos sociales, ideológicos y políticos amplios. De allí justamente que evangelización y sociedad colonial vayan tan intrínsecamente unidas.

Cristianismo, cultura y colonización

Ante todo debemos recordar el significado ya consabido de la religión cristiana en Europa y su propio significado en la península ibérica, antes y durante la conquista americana. El cristianismo para entonces tenía siglos siendo el catalizador de la cultura en Occidente y constituía el fundamento básico de las formas ideológicas de comportamiento social. Cristianismo y civilización de los pueblos era entonces un binomio indisoluble y basta con ello recordar no sólo la tradición jurídico-teológica, o los comportamientos culturales medievales, sino también recordar que ni siquiera el renacimiento, con su dosis de individualismo y particularismo cultural, supuso dejar de entender el binomio de cristianismo y civilización frente a los entornos distintos y disímiles.

La península ibérica, con algunos siglos en su haber en la lucha contra las expresiones políticas musulmanas, y con un creciente protagonismo en su lucha contra las expresiones culturales y económicas no-cristianas, representó pues no solo una mayor claridad de estos postulados sino una constante afirmación de las tesis medievales sobre la evangelización como vehículo de incorporación y asimilación cultural. La llamada *reconquista* estuvo antecedida por esta constante reivindicación de que la forma de organización política y la cultura cristiano-ibérica de cada uno de los reinos eran expresiones del cristianismo triunfante, englobado en una sociedad distinta de la pagana, bárbara. La recurrencia una y otra vez, además, al discurso agustino de la evangelización (civilización) de los pueblos paganos por la vía pacífica o violenta, no hizo más que atizar esta constante que acompañó la expansión de los reinos cristianos íberos hacia el sur.

Tras 1492 esta afirmación cristiana estará presente igualmente tanto en el designio universalista de las bulas alejandrinas, del tratado de Tordesillas, como posteriormente en los grandes tratados y crónicas de la apologética española y portuguesa de defensa de sus derechos en Indias. También, por cierto, en las disputas teológicas del siglo XVI, sobre la naturaleza del proceso evangelizador.

Dice bien, en tal sentido, Luis Martínez Ferrer en el primer capítulo de este libro, sobre el carácter fundamental del *corpus alejandrino*, que no solo delimita las zonas de influencias de Castilla y Portugal en el mundo, sino que deja bien establecido que, según el papado, estos reinos deben a cambio de este derecho de posesión medieval, evangelizar a los pueblos paganos que encuentren, es decir incorporarlos al mundo cristiano, a la comunidad de fieles, al concierto

de naciones cristianas. Este ideal presidirá la conquista y evangelización americana: el derecho de conquista y el deber de cristianizar. Este doble sentido emanado por los documentos pontificios permitirá que la evangelización no solo implique conquista sino también implantación de una sociedad colonial, que no se podrá desarrollar sin el sentido cristiano en sus bases.

De allí que la cristianización (occidentalización) de los pueblos indígenas esté en el supuesto discursivo de muchos tratadistas. Pero también en el terreno de la práctica cotidiana. Bajo esa óptica hay que entender instituciones como el Patronato Indiano; o los regalismos del siglo XVIII; los tribunales del Santo Oficio y sus objetivos de velar por la doctrina cristiana en la sociedad naciente; y el propio carácter de la expansión misionera en las zonas de fronteras: en California, Paraguay o la Amazonía.

De modo, pues, que hablar de evangelización es hablar de cristianización con sus características intrínsecas de construcción social. Un mero brazo de ello es la específica labor de conversión y catequesis, el propio acto religioso de dejar una determinada religión y acogerse a otra y mantenerse en sus cánones. Es una dimensión eminentemente pastoral y centrada en un aspecto que de todas maneras tuvo sus propias implicancias, como veremos más adelante.

Dentro de la propia y global acción de cristianizar hay que evaluar ahora el concepto de *misión*. Si bien toda acción de un cristiano en perspectiva pastoral es una acción misionera, nos referimos a misión cuando hablamos de la acción de órdenes religiosas y sacerdotes diocesanos —en muy pequeña medida— en zonas específicas donde, todavía para los siglos XVII y XVIII, esos territorios eran zonas de fronteras, áreas con población indígena a convertir o a catequizar sistemáticamente. El término alude sin duda al poblado donde la población indígena es reducida y está al cuidado de los misioneros, pequeño marco urbano donde se tratará de reproducir las formas socio-culturales de civilización. Y, por cierto, de extender las fronteras geográficas y culturales de la sociedad naciente. Por ello la misión es un espacio más de la cristianización, aunque un espacio con sus peculiares características, donde algunos misioneros y órdenes preocupados por el excesivo carácter asimilador de la evangelización, trataran de darle formas, pautas locales, a la construcción social de la vida de las misiones. Pero esto mostrará siempre límites evidentes. A veces es el contexto político y social cambiante el que termina siendo determinante, como fue el caso de las misiones jesuitas del Paraguay frente a las disputas de fronteras entre España y Portugal. Pero también, a veces, es la fuerza de los factores internos, como bien Ivonne del Valle lo ha probado en un reciente trabajo sobre las misiones jesuitas del Nayar, Sonora y California, y cómo ya se insinúa para las misiones de Maynas, en la Amazonía peruana: problemas de comprensión del universo cultural de los

indígenas o modos de administración de las misiones que benefician las autonomías políticas y culturales de los mismos, sería lo que terminaría limitando y cercando el propio esfuerzo de los misioneros por una evangelización más inclusiva culturalmente hablando (Aburto, 2004; Valle, 2004).

El asunto entonces no es baladí. Hace ver que incluso las expresiones más simbólicas del esfuerzo evangelizador americano, y también del esfuerzo más o menos autónomo eclesial, se chocó con imponderables que venían de la raíz misma de cómo se había planteado el proceso cristianizador: la relación con el Estado y la sociedad colonial naciente, y la característica cultural de la religión a establecer.

Voces discordantes de evangelización

Está suficientemente claro que desde las coronas castellana y portuguesa la evangelización tenía un carácter imperioso y un resorte colonizador. Por tanto se abría la urgencia de la conquista y la conversión concreta. Mientras se conquistaba, en el Caribe y en Tierra Firme, a manos de los hispanos, se implantaba al mismo tiempo un sistema de encomiendas y algunos eclesiásticos diocesanos hacían conversiones de indígenas. Abusos y tropelías antecedieron la llegada de los religiosos misioneros, particularmente dominicos desde 1509. Y entonces se abrió el debate, largo y complejo, sobre la evangelización indígena. Escuelas teológicas, modos de entender la relación entre cristianismo y poder, se entrecruzaron. Las disputas de la Escuela Salmantina, las célebres lecciones de Francisco de Vitoria, los razonamientos de Domingo de Soto, y las disputas de Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda dieron a conocer las maneras diferentes de entender el designio evangelizador americano. O la guerra justa o la evangelización pacífica, o la imposición cultural con toda su rudeza o el esfuerzo por incorporar a los indígenas al cristianismo desde sus derechos naturales. El debate, ya lo sabemos, no solo fue jurídico y teológico sino que fue práctico, y dominicos y otros eclesiásticos, durante buena parte de la primera parte del siglo XVI, mostraron su rechazo a las formas más burdas de la cristianización. Las suyas eran, además, posiciones ancladas en el renacimiento, que luego y tras el concilio de Trento serían consideradas posiciones harto sospechosas. Cuando la reforma católica triunfó llevó finalmente a la sociedad a un formulismo ortodoxo e ideológico coherente que se practicaría a lo largo del siglo XVII con inusitada fuerza. En el camino quedaron formas teológicas, pastorales, prácticas, consideradas heterodoxas. También, por cierto, el Estado hizo lo suyo, particularmente Felipe II, con la persecución a través de los tribunales del Santo Oficio y de los virreyes, a eclesiásticos de ideas lascasianas o a seguidores de la pastoral cristia-

na pre-tridentina, acusados de cuestionar el nuevo edificio monolítico, rehecho en Europa: la nueva Cristiandad. Las sólidas investigaciones para México y Perú apuntan, muy bien, en detectar las implicancias coloniales de esta reforma política y religiosa que duraría hasta por lo menos un siglo después.

Las formas pre-tridentinas del proceso de conversión no deben ser descuidadas, pues nos llevan a entender en mejor perspectiva cómo los evangelizadores imprimieron sus pautas sociales y cómo además se construyó el pasado prehispánico, desde el presente cristianizador. Como bien decía en 1980 Pedro Borges Morán, hay diversos métodos de evangelización, según vayan de una incomprensión de la cultura indígena y una creencia civilizadora lisa y simple, por parte de los eclesiásticos encargados de la labor, hasta un trabajo pastoral anclado en pautas de entendimiento del indígena y su entorno, que es también una forma de aculturación. Depende mucho ciertamente de las personas, de las directrices de las órdenes o episcopales, y en fin, del momento político y social en que ello se dio. Pero prescindiendo de estos imponderables, está bastante investigado como en áreas como México o los Andes existió un notable esfuerzo, en un primer momento del trabajo de conversión, en utilizar no sólo analogías conceptuales preexistentes en el mundo religioso indígena para asociarlos a los conceptos católicos doctrinales que se deseaban inculcar, sino además, y más importante, usar de elementos rituales, reformándolos y adaptándolos, para trasmitir contenidos pastorales obvios y necesarios. No era la primera vez que esto se hacía: la pastoral europea estuvo cargado de este accionar, en la evangelización romana, nórdica o eslava. Asi que esta religión, en expansión geográfica y cultural, fue incorporando diversos elementos locales, subordinándolos: en México se usó muy bien de la figura de Quetzalcóalt; como en los Andes de Viracocha, Tunupa, Ataguju, Cuniraya, para establecer sólidos relatos pastorales.

Lo interesante es que, aunque el espíritu tridentino posterior cuestionó esta tendencia, empero, al condenar estos avances como supuestas obras demoníacas de los naturales, construyó un pasado, de dioses y acciones, de conceptos y funciones, que hoy nos huelen a contenidos cristianos. El pasado en muchos lugares de Iberoamérica se combina con la acción de la llamada primera evangelización, complicando las observaciones de algún estudioso, en búsqueda de la autenticidad prehispánica. El nuevo ideal evangelizador, plagado de identidad barroca y ortodoxia doctrinal, terminó por formalizar lenguas locales, naciendo las lenguas coloniales: el quechua, náhuatl, aymara, yunga, puquina, guaraní, entre otras. Artes y vocabularios compuestos por diversos religiosos y seculares, formalizaron una gramática, establecieron una semántica, y muchos conceptos e ideas se perdieron y otras aparecieron, según las necesidades pastorales. Igualmente nació una música colonial, con recurrencias locales

pero con la estructura europea. Los estudios de música colonial, tanto los de Alain Pacquier (1996) sobre Lima, Asunción, Los Charcas y México; como el reciente de José Quezada (2004) para la música sacra del seminario de San Antonio de Abad del Cuzco; o los estudios específicos de Juan Carlos Estenssoro (1990); ya sin hablar de los trabajos recientes sobre música en las misiones de Bolivia o el Paraguay, dan cuenta del esfuerzo operado en trasmitir contenidos catequéticos a través de oídos indios y mestizos urbanos, música barroca esencialmente (Seoane y Eichmann, 1993; Szarán, 1996). Igualmente la plástica y el teatro se guiaron por las formas occidentales. Se podría hablar de algún episodio local, la mayor de las veces buscando el ejemplo retórico para una idea aleccionadora que trasmitir, pero la ruta, el camino, era foráneo. Hay siempre que establecer diferencias, tiempos, pero hacia el segundo siglo colonial, estos senderos estaban establecidos, de la mano de la cultura barroca, el miedo a las idolatrías, y el triunfo de la monarquía católica. Ciertamente ello no implicó necesariamente que se perdieran tradiciones previas, posteriormente retomadas o acaso no evidenciadas, pero también es bueno recordar estos mecanismos de transmisión de la cultura.

Punto importante de este tema, unido al de combate de la supuesta idolatría persistente en los indígenas, por obra del demonio, lo tenemos en las campañas de extirpación de idolatrías llevadas a cabo en el arzobispado de Lima en el siglo XVII. Como muy bien Henrique Urbano ha anotado, se trató de un modelo pastoral que, por ejemplo, no fue practicado por el arzobispo Alfonso Toribio de Mogrovejo, a fines del siglo XVI, y circunscrito sólo a los jesuitas y al clero secular limeño (Urbano, s.f.). Y lo más importante: viéndolo bien y leyendo los documentos coloniales, lo que más se combatían eran rastros seguros de una religiosidad cristiana popular en forma. El asunto de la evangelización se cruza pues con la necesidad colonial del dominio sobre los indios, y la idea de la persistencia idolátrica es un corsé retórico que ayudó mucho. Las necesidades sociales y su engranaje ideológico: tiene que ver también con un prejuicio colonial que quedará frente a la religiosidad popular y otras muestras de un catolicismo creativo persistente en muchas partes de Iberoamérica, evidencia de una religión viva: la acusación de heterodoxia. Implicaba esta actitud al Estado, a la Iglesia y al conjunto de la sociedad; a la Cristiandad Colonial como diría Enrique Dussel. Establecida la ortodoxia y cuidada ésta por diversas instancias sociales se combate las heterodoxias duramente. En Parinacochas, Ayacucho, ya en el siglo XVI, diversos clérigos combaten muestras del catolicismo popular andino, el Taki Onqoy; mientras en Brasil Ronaldo Vainfas (1999) ha estudiado el culto de santidad, que constituyó una expresión de los indígenas brasileños ante la imposición de la evangelización barroca. Los visitadores del Santo Oficio

encontraron igualmente supuestas prácticas heréticas relacionadas con lo que un sacerdote europeo podría considerar una evangelización insuficiente de los descendientes de portugueses nacidos en Brasil y de los indígenas.

La cristiandad americana tuvo pues un rostro oficial y diversos alternos. Fue un edificio que representó un tipo de sociedad y que no solamente tuvo enemigos internos sino también enemigos externos que combatir: las naciones enemigas de España y Portugal. Franceses, holandeses e ingleses pugnaron no solamente por acosar las posesiones ibéricas sino incluso por tomarlas. Cuestionaron a su modo el orden establecido. La invasión francesa (1555), en la bahía de Guanabara —actualmente en los márgenes de la ciudad de Río de Janeiro—, trajo consigo pastores hugonotes, enviados desde Ginebra por Calvino, para implantar en Brasil una Francia libre del catolicismo. A su turno, la perturbación causada por la presencia de los holandeses que, entre 1630 y 1645, dominaron una parte del nordeste brasileño —de Pernambuco a Bahia— supuso igualmente una presencia evangelizadora alterna, aunque de cuño calvinista y puritano. En este período, la Iglesia Reformada abrió cerca de dos decenas de comunidades locales con un trabajo evangelizador cercano a la población indígena (Schalkwijk, 2004). Igualmente, en la costa peruana, la presencia de franceses, ingleses y holandeses no católicos, viviendo entre criollos y mestizos, fue un constante problema para el edificio retórico y práctico católico (Armas Asín, 1998).

El problema es muy complejo y amerita mayores esfuerzos de investigación. Si bien en el siglo XVII se generaliza la idea de un catolicismo ortodoxo, en el discurso y la práctica formal, hay momentos y lugares geográficos donde se acentúa más esta tendencia y otros donde no. Es bueno recordarlo, para evitar caer en nuevas generalizaciones.

La necesidad de una mirada global.

Finalmente, a mediados del siglo XVIII, hubo un proceso de reordenamiento social y político en esta sociedad americana. La ilustración y sus nuevas ideas en el mundo occidental, el secularismo, el nuevo y descollante rol del Estado moderno, tanto como los factores propios del desarrollo de la sociedad y economía locales, llevaron a cambios significativos en la relación de religión, política y poder. La evangelización sufrió pues significativos cambios en su concepción, y empezó a reducirse a un cariz eminentemente pastoral y eclesial. Sin embargo el proceso no fue corto en el tiempo e hizo ver una nueva complejidad y diversidad.

Este derrotero del fenómeno de la evangelización iberoamericana, nos debe llevar a entender, y de allí la necesidad de un libro como este, la urgencia de su

estudio en perspectiva múltiple de tiempos y geografías, estableciendo y delimitando claramente sus procesos. Por eso presentamos ahora un grupo de estudios que abordan específicamente esta temática, descrita a grandes rasgos, de un modo profundo y didáctico. Abre la exposición Luis Martínez Ferrer, que nos presenta en forma amplia la importancia de los justos títulos de España y Portugal y luego nos describe cómo se estableció la Iglesia católica en América: obispos, órdenes y sus respectivas normatividades. Es como una gran introducción, el marco institucional global que necesitamos para adentrarnos cómodamente en los capítulos específicos a cada área geográfica en particular. Así Antonio Rubial García y Patricia Escandón estudian, en los capítulos segundo y tercero, el proceso de evangelización en México. Abundan en los elementos que facilitaron la conversión indígena, tanto como en las características que fue mostrando la nueva sociedad novohispana, de indígenas, mestizos y criollos. Igualmente en la importancia del siglo de la razón y los cambios que supuso para el orden social local. En iguales parámetros se desenvuelven tanto los capítulos quinto y sexto, dedicados al Perú, a cargo de Fernando Armas Asín y de Claudia Rosas; como los capítulos sétimo y octavo, dedicados al Brasil, a cargo de Décio de Alercar Guzmán y Maria Saavedra Inajara. Se trata que el lector pueda seguir los mismos marcos de análisis en tres ámbitos diferentes y pueda detectar diferencias y similitudes en los procesos geográficos. Igualmente el capítulo dedicado a Nueva Granada, a cargo de Jaime Humberto Borja, tiene el deseo de mostrar para el ámbito colombiano el proceso de evangelización inicial y hasta antes del siglo de la ilustración.

Luego de describir los grandes ámbitos geográficos y los procesos ocurridos en ellos —imposible es cubrir todos los espacios americanos y hemos de conformarnos con estos estudios a manera de ejemplos—, el capítulo noveno está dedicado a la importancia de la reflexión teológica que implicó la evangelización. Los autores, Francisco Moreno y José Antonio Benito, revisan a los grandes tratadistas de la época y ponen en perspectiva los diferentes postulados expuestos y su relación con el proceso histórico ocurrido. Se estudia desde los teólogos imperiales y de la Escuela de Salamanca, hasta los teólogos europeos y criollos que produjo América: los estudiosos novohispanos, limeños y de otros grandes centros de formación intelectual.

Finalmente María Concepción Bravo Guerreira, en el último capítulo, el décimo, resume el significado complejo, diverso y ambiguo de la evangelización en toda Iberoamérica. Recuerda sus hondas raíces europeas y los aportes indígenas, su importancia en la cultura americana y los desafíos que implicó e implica para la sociedad en su conjunto. Es un balance y una apuesta futura sobre las consecuencias de tan complejo asunto, y que demuestra lo que expresábamos al inicio: su relación con los actuales rostros de nuestro cristianismo.

Cierra el libro, por último, tanto una bibliografía general, donde el lector podrá encontrar los textos básicos para una comprensión minuciosa de los temas tratados; como también una breve biografía de cada uno de los autores, especialistas en los campos que han tratado.

No me queda sino agradecer la confianza que depositaron en nosotros los editores. Igualmente agradecer a todos y cada uno de los autores integrantes de este volumen, que gustosos aceptaron participar. Con su acercamiento a los procesos de evangelización nos demuestran que este es un asunto capital para la actual definición de la identidad de nuestros pueblos.

Cuzco (Perú), abril de 2006.

Capítulo I

El proceso de institucionalización de la Iglesia Católica en Iberoamérica (siglos XVI-XVIII)

Luis Martínez Ferrer
Universidad Pontifica de la Santa Cruz, Roma

Por proceso de institucionalización de la Iglesia entendemos el esfuerzo llevado a cabo por las distintas autoridades implicadas en la evangelización de América —Santa Sede, Coronas española y portuguesa, obispos, órdenes religiosas— por configurar jurídicamente los nuevos espacios humanos y físicos del nuevo mundo. Como es comprensible, se trata de una múltiple intersección de autoridades, en la que las monarquías llevan la directriz, al ser las supremas coordinadoras de la acción misional, merced al régimen del Patronato. Las órdenes religiosas se mueven en este complicado sistema institucional con el anhelo de lograr la protección del papa o del monarca católico, de modo que puedan llevar a cabo su labor misionera o pastoral con las menores interferencias posibles por parte de los obispos. La unidad de fondo de todos estos agentes —además del clero secular y de los laicos—, tendiente a la real y efectiva evangelización de las personas y las sociedades americanas, hace que esta compleja institucionalización sea el instrumento para la implantación de la Iglesia católica en el nuevo mundo.

1. *El papel de la Santa Sede.*

Las Bulas alejandrinas.

En cuanto los Reyes Católicas conocieron que su enviado, Cristóbal Colón, había encontrado nuevas tierras habitadas que no pertenecían a ningún príncipe cristiano, se apresuraron a solicitar al romano pontífice Alejandro VI la autorización para poseer en buena conciencia los nuevos territorios. Dicha actitud es absolutamente coherente con la praxis que se venía desarrollando desde que la Corona portuguesa, en 1415, había conquistado la plaza de Ceuta y había requerido a los diversos pontífices su bendición y apoyo jurisdiccional en las empresas africanas. De particular importancia resulta la bula *Romanus Pontifex* del papa Nicolás V (1455) que había concedido al rey Juan II de Portugal la le-

gítima posesión del litoral africano descubierto y por descubrir, la exclusiva del comercio, a la vez que les conminaba a desarrollar la evangelización. Cuando en 1479-1480 Portugal y Castilla, habiendo decidido repartirse pacíficamente los espacios de influencia en el Atlántico (Tratado de Alcaçobas-Toledo), solicitaron al pontífice una ratificación del pacto, Sixto V no tuvo inconveniente en emanar la bula *Aeterni regis* (1481). ¿Cuál era el fundamento doctrinal de esta intervención del papado en ámbitos tan estrictamente civiles? Se trata de la famosa teoría de la Teocracia pontificia que afirma, respecto de lo que nos interesa: después de la venida de Cristo al mundo, todo poder civil de los infieles ha perdido fundamento; el dominio político de los reinos cristianos ha pasado al papa, vicario de Cristo en la tierra; el romano pontífice puede otorgar la soberanía política sobre un reino no cristiano a un príncipe cristiano, a condición de que se ocupe de su evangelización.

Con estas premisas, se entiende que los Reyes Católicos quisieran enseguida obtener el apoyo de Alejandro VI, antiguo súbdito suyo, pues la situación de equilibrios jurídicos con Portugal había cambiado radicalmente con el hallazgo europeo de las nuevas tierras. En un tiempo sorprendentemente breve se expidieron los breves pontificios —conocidas por Bulas alejandrinas— que iban a tener un notable influjo institucional en las futuras cristiandades americanas:

Por el breve *Inter coetera* (3-5-1493), el papa hace donación general de las nuevas tierras a los Reyes Católicos y sucesores, y les obliga en conciencia a enviar misioneros; por el segundo breve, *Eximiae devotionis* (3-5-1493), se empareja a España y Portugal en los privilegios concedidos; por el tercer breve, segundo *Inter coetera* (4-5-1493), se reproduce casi exactamente el texto del primer *Inter coetera* y se dispone además una línea de demarcación en dirección norte-sur (longitud 38° W) que serviría para separar las áreas de influencia española y portuguesa[1]; por el cuarto breve, *Piis fidelium* (25-6-1493), el papa se dirige al religioso mínimo Bernardo Boil, de la primera expedición misionera a América, y le concede diversos privilegios pastorales; finalmente, por el quinto breve, *Dudum siquidem* (26-9-1493), se clarifican algunas posibles interpretaciones de la línea de demarcación de la segunda *Inter coetera* (Morales Padrón, 1979: 172-175; Metzler, 1991: 71-89).

Es difícil exagerar la importancia de estos documentos pontificios. En la donación papal se asentará en línea de principio la legitimidad de la presencia española en América desde 1493 hasta la independencia. A pesar de que ya en el siglo XVI Francisco de Vitoria y otros autores demostraron la inconsistencia de la donación pontificia como fuente de legitimidad de la soberanía española en

1 Esta línea se correría más al oeste (longitud 46°30' W) merced al Tratado de Tordesillas (4-6-1494) y fue ratificado por el papa Julio II bastante después, con la bula *Ea quae pro bono pacis* (24-1-1506).

Indias, para la monarquía fue el apoyo institucional básico de su política indiana. Por otra parte, la obligación de conciencia que impuso el papa en los reyes españoles de enviar misioneros a Indias fue tomada a rajatabla durante todo el periodo virreinal.

La legitimación pontificia de la posesión del Brasil.
Respecto a Brasil, adonde llegaron los portugueses en 1500, la legitimación de su posesión por parte de la Corte de Lisboa estaba asegurada por las concesiones pontificias realizadas durante su avanzada africana[2]. Caso particular de Portugal es que la evangelización de sus posesiones ultramarinas estaba encomendada a la Orden de Cristo[3], según se estipula en la bula de Calixto III *Inter coetera* (13-3-1456). Por lo que respecta a la separación de la Corona castellana, gracias al Tratado de Tordesillas —firmado en 1494 cuando aún no se conocía el Brasil— estaba garantizada la pacífica posesión lusitana.

La Santa Sede y América en el postconcilio tridentino.
Los papas posteriores al concilio de Trento desearon retomar una iniciativa perdida y ocuparse en intervenir en los ya entonces vastos territorios americanos. San Pío V (1566-1572) creó en 1568 una comisión de cardenales para intervenir en Indias, y en 1571 concibió el proyecto de enviar un nuncio a Indias. Ambas iniciativas fueron decididamente discutidas y anuladas en la práctica por Felipe II.

Más adelante, Sixto V creó con la constitución *Inmensa aeterni* (22-1-1588) quince congregaciones o dicasterios. Uno de ellos, la Congregación del Concilio, debía velar por la adecuada implementación de Trento en todo el orbe. En particular, todos los concilios provinciales debían ser revisados en Roma antes de su publicación, para comprobar que su contenido estaba en sintonía con las disposiciones tridentinas. Esta medida supuso la aprobación romana de los concilios provinciales americanos, de los que luego hablaremos.

La intervención en América de Propaganda Fide.
El 6 de enero de 1622, en el contexto de las victorias españolas de la guerra de los Treinta Años (1618-1648), nacía un nuevo dicasterio pontificio, la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, que tenía como objetivos la unión de los cristianos en Europa y la organización centralizada de las misiones en los ámbitos extraeuropeos. Desde el principio la congregación intentó diversas iniciativas en Indias, ya sea enviando memoriales, protestando ante determinadas

2 Sobre todo por la bula *Romanus Pontifex* (1455) de Nicolás V, ya citada
3 Orden militar portuguesa, heredera de los Templarios, aprobada por el papa Juan XXII en 1319.

interpretaciones del Patronato, o proponiendo nuevos campos misionales, pero casi siempre obtenía el rechazo por parte de la Corona española, celosa de sus prerrogativas.

En el ámbito brasileño, más éxito tuvo Propaganda Fide con la misión capuchina y de los oratorianos. Durante el periodo de dominio holandés en la región (1630-1654), un grupo de capuchinos franceses, apresados en alta mar por los holandeses, fue conducido a Pernambuco. Llegaron en 1642 y comenzaron a misionar en Pernambuco y Río de Janeiro. A partir de 1657, con autorización de Propaganda Fide, continuaron su labor sin obstáculos del Patronato. Sin embargo, fueron expulsados en 1701 por razón de la guerra entre Portugal y Francia. Con todo, Propaganda consiguió la vuelta a Brasil de capuchinos italianos en 1705.

También significativa es la obra de los oratorianos brasileños, apadrinada por Propaganda Fide. En 1671 se creaba el Oratorio de Olinda, y en 1674 Propaganda nombraba a su fundador prefecto de las misiones del Oratorio de Olinda. A partir de ese momento se multiplicaron las fundaciones de oratorianos en Brasil.

Seguramente las acciones más importantes de la congregación misionera en Hispanoamérica fueron los colegios de misiones, encomendados a los franciscanos observantes. Fueron creados por el papa Inocencio XI por medio del breve *Ecclesiae Catholicae* (16-10-1686). Se trataban de estructuras misionales en regiones de frontera que dependían directamente del ministro general de la Orden o de sus delegados —comisarios generales de la Nueva España, del Perú, o comisario general de Indias, residente en Madrid—. Antes de la independencia existían seis colegios en Nueva España, uno en Guatemala, dos en Colombia, dos en Bolivia, uno en Chile, dos en Perú, uno en Argentina, uno en Panamá, y uno en Venezuela. Como señala Vázquez Janeiro, los colegios de Propaganda cumplían dos funciones: renovar el impulso misionero, relajado a finales del siglo XVII, y estrechar los lazos de la Santa Sede con América (Vázquez Janeiro, 1992: 163-164).

2. *Los Patronatos regios y la legislación eclesiástica española y lusitana.*

2.1. La concesión pontificia del Patronato regio a Castilla y Portugal.

El derecho de Patronato se remonta a la época medieval y surge en el contexto de conquista de territorios a los infieles. El poder civil colabora con la Iglesia en la fundación y dotación de iglesias y lugares de culto, y recibe a cambio el derecho de presentación de los ministros. Al más alto nivel, los reyes cristianos obtienen el derecho de presentación de los candidatos para las sedes episco-

pales, aunque éstos vienen nombrados por el romano pontífice. También entra dentro de los derechos patronales la cuestión de la cesión de los diezmos, pero lo esencial siempre fue la presentación de los futuros obispos.

El precedente inmediato de la concesión del Patronato americano es la bula *Ortodoxae fidei* (13-12-1486) de Inocencio VIII, dirigida a Isabel y Fernando: en ella se concede expresamente el derecho de presentación de candidatos de las diócesis de Canarias, Granada y Puerto Real (Cádiz). Era la primera vez que el papa concedía expresamente el derecho de presentación. A pesar de los múltiples esfuerzos de los Reyes Católicos de conseguir de Alejandro VI la concesión del Patronato, no obtuvieron sino la bula *Eximiae devotionis* (15-11-1501), que otorgaba sólo los diezmos.

Fue bajo el pontífice Julio II que se consiguió la trascendental bula *Universalis Ecclesiae* (13-7-1508) en donde por fin Fernando el Católico consigue el derecho de presentación de los obispos americanos. El rey habría querido ampliar sus derechos a la concesión perpetua de los diezmos —como contrapartida a los gastos de la Corona para dotar las iglesias y pagar a los ministros— y a la capacidad de decidir los límites de las diócesis. De hecho los diezmos fueron concedidos en 1510 (bula *Eximiae devotionis*), si bien en 1512 Fernando redonó los diezmos a la Iglesia quedándose con una parte (Concordia de Burgos de 1512). Lo que nunca lograría la Corona española sería la capacidad de decidir los límites de las diócesis. En definitiva, la bula *Universalis Ecclesiae* es un documento clave en la legislación eclesiástica americana, pues concede el Derecho de Patronato, por el que los reyes españoles adquieren el derecho de presentar a los candidatos de las sedes episcopales (De la Hera, 1992: 72-74).[4]

Por lo que respecta a Portugal, ya Nicolás V, mediante las bulas *Dum diversas* (13-6-1452) y *Romanus pontifex* (8-1-1455), había concedido a Enrique el Navegante y a los reyes lusitanos la capacidad de erigir iglesias y otros lugares de culto en las tierras africanas, además de que les autorizaba a enviar misioneros, previo consentimiento de los obispos y superiores religiosos.

Pero la concesión explícita del Patronato portugués llegó con el papa León X, a través de sus bulas *Dum fidei constantiam* (7-6-1514) y *Praecelsae devotionis* (3-11-1514). Sobre todo en la *Dum fidei* se hace referencia al derecho de Patronato que tenía Portugal sobre todas sus conquistas, en África y en otras tierras, desde los dos últimos años y para el futuro. De hecho, ya en la erección del obispado de Funchal en Madera (12-6-1514), erigido cinco días después de la bula *Dum fidei,* se hace referencia al Patronato. Estas concesiones se

4 Nótese que en la Península, salvo Granada y Puerto Real, los monarcas españoles no conseguirían el derecho de presentación hasta 1753. El contexto misionero era la justificación última que había hecho posible las concesiones de la *Universalis Ecclesiae*.

repetirían con la bula *Dudum pro parte* (31-3-1516) en donde se otorgaba al rey portugués el Patronato universal sobre sus dominios. Más adelante, el pontífice Paulo III, al erigir la diócesis de Goa en la India el 3-11-1534 (bula *Aequum reputamus*), resumió todas las concesiones anteriormente hechas, «explicitando los deberes y los derechos de la Corona, estableciendo con ello fundamentos jurídicos y seguridades plenas para la pervivencia del patronazgo portugués» (Rubert, 1992: 40).

Como hemos señalado, la peculiaridad de la acción evangelizadora de Portugal era el monopolio de las órdenes militares en la acción misionera: sobre todo la Orden de Cristo, pero también la de san Benito de Avis, de ámbito cisterciense, y la de Santiago, regida por los agustinos. Pues bien, el rey portugués Juan III consiguió del papa Julio III la unión perpetua de las tres órdenes a la Corona (bula *Praeclara carissimi*, de 30-12-1551), de forma que los monarcas lusitanos podían servirse libremente de los cuantiosos bienes de las citadas órdenes (Mateos, 1962). Sin embargo, en el Patronato portugués, a diferencia del español, no había expresa obligación de enviar evangelizadores a las tierras de misión.

2.2. La ampliación unilateral del Patronato y el derecho eclesiástico español.

Con la bula *Universalis Ecclesiae* (1508) el papa había concedido a los reyes de Castilla el derecho de presentación de candidatos al episcopado. Pero no se contentó la Corona con ejercer este derecho, sino que fue ampliando notablemente su influjo jurídico sobre la Iglesia en Indias hasta la misma Independencia. Se suelen distinguir tres grandes periodos: el del Patronato regio, que inicia en 1508 y llega hasta la muerte de Felipe II (1598); el del Vicariato regio, que ocupa todo el siglo XVII, hasta la muerte del último rey de la casa de Austria, Carlos II (1700); y el de Regalismo borbónico, típico de la casa de Borbón que dura todo el siglo XVIII hasta la independencia. El sistema vicarial se basaba en la concepción ——jamás admitida por Roma— de que las bulas alejandrinas habían hecho de los reyes españoles una suerte de vicarios del papa, y que por tanto gozaban de amplísimas facultades en el terreno eclesiástico. El regalismo dieciochesco llegaba incluso más allá, manifestando que al rey, por virtud divina, inherente a su condición y no por delegación pontifica, le correspondía el gobierno de la Iglesia en Indias, excepto en las cuestiones estrictamente sacramentales o de conciencia.

Resulta así lógico que, desde el primer momento, se fue creando un importante *corpus* legislativo eclesiástico dentro de las leyes de Indias, que fue marginando el poder jurisdiccional de Roma en América. Señalamos algunos hitos de particular interés: Carlos V se opuso en 1537 a que los obispos india-

nos participaran en el concilio de Trento. Un año después creó el denominado *Pase regio*, por el que todo documento pontificio debía contar con la aprobación civil antes de circular en Indias. Por su parte Felipe II solicitó al papa Pío IV la dispensa para los prelados indianos de realizar la *visita ad limina*, y en lo que se refiere a los concilios provinciales dispuso, en 1560 y 1585, que sus actas debían ser enviadas al Consejo de Indias para su revisión y que los virreyes debían velar porque las disposiciones conciliares no menoscabaran el Patronato regio[5]. El mismo monarca, el cuatro de julio de 1574 dio una importante Ordenanza que pretendía regular el sistema de nombramientos eclesiásticos en Indias: el rey podía proveer de todos los beneficios eclesiásticos en Indias, no sólo de los obispos; además el monarca, ayudado de sus virreyes o vicepatronos, podía erigir todos los lugares de culto y hospitales. Se determinaba que para cubrir los puestos eclesiásticos vacantes se debía constituir un colegio examinador que debía preferir los letrados a los iletrados y los que habían ejercido oficios en la Península a los que no (Borges Morán, 1999: 99).

En el siglo XVII el derecho eclesiástico de la monarquía hispana se fijó en la famosa *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, mandada publicar en 1681 por Carlos II, que, en realidad, reflejaba toda la legislación anterior de los Austrias, en la vigilia del cambio dinástico. El libro I de la *Recopilación* está íntegramente dedicado a temas eclesiásticos, repartidos en 24 títulos.

Durante la época de los Borbones quizás el fenómeno jurídico eclesiástico más destacado —además de la expulsión de los jesuitas (1767)— fue la real cédula de Carlos III de 21 de agosto de 1769, conocida como *Tomo regio*, en donde el monarca hacía hincapié en sus regalías y se disponía a provocar un movimiento de reforma eclesiástica en Indias a través de la celebración de diversos concilios provinciales, cuyas líneas maestras dependían del propio monarca. En cierto sentido, el *Tomo regio* es el máximo representante de la intromisión del poder civil en la Iglesia en América, tan característico de la monarquía borbónica.

Si se desea hacer un balance del Patronato real español en América, la conclusión no puede sino ser ambigua: de una parte, se produjo un sincero y oneroso esfuerzo por parte de la monarquía por construir la Iglesia en Indias por medio del envío y mantenimiento de misioneros y la construcción y dotación de lugares de culto. Este esfuerzo hubiera sido impensable, sea por motivos económicos o por voluntad eclesial, en la Sede apostólica, gobernada en 1492 por un Alejandro VI poco preocupado por organizar directamente la evangelización en las nuevas tierras. Cuando los pontífices postridentinos quisieron intervenir directamente en América —el caso de san Pío V (1566-1572) es paradigmáti-

5 Cf. Reales cédulas de 31-8-1560 y de 13-5-1585, que pasaron a la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* de 1681, Libro 1, tít. 8, leyes 2 y 6.

co— o la Congregación de Propaganda Fide intentó desde 1622 desarrollar allí una labor, encontraron una monarquía fuertemente encastillada en los derechos patronales, que hacía frente a las pretensiones romanas. Es decir, que el Patronato permitió en la línea efectiva la implantación de la Iglesia en Indias, aunque la sometió a un fuerte control político, que creció con el tiempo y que en el siglo XVIII llegó a ser asfixiante.

2.3. El ejercicio del Patronato en Brasil.

Como en el caso español, los monarcas lusitanos, una vez concedido el Patronato por el papa León X en 1514, se empeñaron en ampliar constantemente sus prerrogativas eclesiásticas. De gran importancia resulta el reinado de Juan III (1521-1557): en 1532 creó la Mesa de Conciencia y Órdenes, organismo civil que coordinaba la regulación de la Iglesia y las Órdenes militares de Cristo, Avis y Santiago en Ultramar. Además promovió la incorporación de los recién fundados jesuitas, que llegaron a Brasil en 1549. Finalmente, consiguió del papa Julio III la bula *Preaeclara* (30-7-1551) por la que concentraba perpetuamente en la persona del rey el maestrazgo de las Órdenes militares.

La figura del rey portugués, como en España, fue adquiriendo los perfiles de un vicario del papa e incluso de un pastor eclesiástico. Un caso extremo de reconocimiento de estos rasgos cuasi-sacerdotales lo tenemos en una carta pastoral del obispo de Olinda Tomás da Encarnação Costa Lima (1774-1784), típico ejemplo de obispo ilustrado, admirador del marqués de Pombal y enemigo de los jesuitas, que afirmaba: «Él [el rey], como gran maestro de la Orden de Cristo y pastor nuestro y prelado […] Nosotros somos sus vicarios y coadjutores» (Rubert, 1992: 42, nota 5). Por lo que se refiere a la jurisdicción de la Orden de Cristo, se produjo un contencioso con los obispos en 1619, cuando la Mesa de Conciencia y Órdenes emanó un *Definitorio de la Orden de Cristo*, que daba la total independencia de la Orden respecto a los obispos. La cuestión se resolvió con Juan IV en 1646, ya en época del gobierno directo de Portugal, que especificó que el Patronato regio había heredado la jurisdicción de la Orden de Cristo, de forma que los obispos eran los legítimos conductores de la Iglesia en Brasil.

Como en el caso español, el Patronato portugués en Brasil fue esencial para organizar la Iglesia en aquellas tierras. Poco a poco los derechos patronales fueron aumentando hasta llegar en el siglo XVIII a los extremos del regalismo borbónico.

Otro problema es el de las sedes vacantes. Si el aspecto de las largas vacancias es importante en el caso de la América española, en Brasil los períodos de sede vacante son muy notables, debido a múltiples factores —personales de los prelados, épocas de menor interés en los reyes, largas distancias, presencia de tropas extranjeras en el litoral, etc.—.

3. *La implantación de las diócesis.*

3.1. Las estructuras diocesanas hispanoamericanas.
Como en Canarias y en Granada, en América los Reyes Católicos tuvieron desde el principio la idea de que la acción de la Iglesia debía girar en torno a la figura de los obispos. Una vez conseguidas las bulas de 1493, Fernando e Isabel —fallecida en 1504—, no cejaron hasta conseguir el Patronato en 1508, como hemos visto. Muy significativa es la negativa de Fernando de aceptar la bula de Julio II *Illius fulciti praesidio* (15-11-1504) por la que se creaba nada menos que una provincia eclesiástica en la isla Española: la sede metropolitana de Yaguata y las sufragáneas de Magua y Baynúa. Como en la bula no se contemplaba la concesión del Patronato sencillamente el rey se opuso a la creación de unas diócesis sin su derecho de presentación. Sólo después de la concesión del Patronato por la bula de Julio II *Universalis Ecclesiae* (1508) se inició el proceso regular de presentación de obispos y de creación de diócesis (Castañeda y Marchena, 1992: 157-185).

a. *El inicio (1511-1546)*. Abarca desde la erección de las primeras diócesis efectivas en 1511, hasta la creación de las tres primeras provincias eclesiásticas americanas en 1546. Hasta esta fecha, todas las diócesis indianas tenían Sevilla por metrópoli, de la que recibían los modelos litúrgicos y legislativos.

Diócesis	**Erección**	**Rey**	**Papa**
Santo Domingo	13-7-1511	Fernando el Católico	Julio II
Concepción de la Vega[6]	13-7-1511	Fernando el Católico	Julio II
S. Juan de Puerto Rico	13-7-1511	Fernando el Católico	Julio II
Sta. Mª Antigua del Darién[7]	28-8-1513	Fernando el Católico	León X
Jamaica	29-1-1515	Fernando el Católico	León X
Cuba	11-1-1517	Carlos V	León X
Tlaxcala-Puebla[8]	24-1-1517	Carlos V	León X
Tierra Florida[9]	1-12-1520	Carlos V	León X
México	2-11-1530	Carlos V	Clemente VII
Nicaragua	26-2-1531	Carlos V	Clemente VII
Coro-Venezuela	21-5-1531	Carlos V	Clemente VII
Comayagua	6-11-1531	Carlos V	Clemente VII

6 En 1527 desapareció como diócesis y se unió a Santo Domingo.
7 Después llamada Panamá.
8 En un primer momento llamada la Carolense, sin lugar determinado. Con la conquista de México se fijó su sede en la ciudad indígena de Tlaxcala, y en 1539 se trasladó la sede en forma definitiva a la ciudad española de Puebla de los Ángeles.
9 Las grandes dificultades encontradas por los españoles para asentarse en la región hicieron de esta erección un documento sin valor efectivo.

Santa Marta	10-1-1534	Carlos V	Clemente VII
Cartagena	24-6-1534	Carlos V	Clemente VII
Guatemala	18-12-1534	Carlos V	Pablo III
Oaxaca	21-6-1535	Carlos V	Pablo III
Michoacán	11-8-1536	Carlos V	Pablo III
Cuzco	8-1-1537	Carlos V	Pablo III
Chiapas	20-3-1539	Carlos V	Pablo III
Lima	13-5-1541	Carlos V	Pablo III
Quito	8-1-1546	Carlos V	Pablo III

La sola enumeración de estos datos resulta muy elocuente y demuestra: a pesar de las evidentes limitaciones, el sistema patronal hizo posible, con la colaboración de la Santa Sede, la creación de un número muy elevado de obispados, dependientes de la sede de Sevilla, que seguían muy de cerca las fechas de ocupación y conquista de los territorios americanos.

b. *El periodo constitucional (1546-1564)*. El pontificado de Pablo III (1534-1549) resultó trascendental para América. Además de otras intervenciones importantes, el 12 de febrero de 1546 creaba las tres primeras provincias eclesiásticas en América. Las hasta entonces diecinueve diócesis dependientes de Sevilla se articularon en torno a los tres centros políticos de las Indias españolas:

Santo Domingo, la primera diócesis americana, y desde 1511 sede de la Audiencia del mismo nombre, se convertía en la metropolitana del Caribe y norte de Venezuela, teniendo como sufragáneas Santiago de Cuba, Caracas y Puerto Rico.

México, capital del virreinato de la Nueva España, se constituía en sede metropolitana con las siguientes sufragáneas: Antequera de Oaxaca, Chiapas, Puebla-Tlaxcala, Guatemala, Michoacán, Comayagua y Nicaragua.

Lima, ciudad creada por los españoles y cabeza del inmenso virreinato del Perú (1542), era la nueva metropolitana de sudamérica española, con las siguientes sufragáneas: Panamá, Santa Marta, Cartagena, Cuzco y Quito.

Además Pablo III creó durante su pontificado dos sufragáneas de Lima: Popayán (1546) y Asunción del Paraguay (1547); y una de México: Guadalajara (1548). Así la Iglesia hispanoamericana, a la vigilia del concilio de Trento, contaba con tres provincias eclesiásticas y veintiuna diócesis extendidas por toda la geografía ocupada por los españoles.

El papa Julio III (1550-1555) sólo fundó en 1552 la diócesis de La Plata en Charcas (Bolivia), sufragánea de Lima.

Con Pío IV (1559-1565), durante el último periodo del concilio de Trento, se crearon cinco sedes que recuperaron el excesivo retraso en fundaciones: tres

sufragáneas de Lima: Santiago de Chile (1561), Imperial o Concepción (1564), y Santa Fe (1562), trasladada de Santa Marta. Y dos de México: Verapaz (1561) y Yucatán (1561). Antes de concluir el pontificado, Pío IV creó una nueva provincia en Sudamérica, situando la sede arzobispal en Santa Fe de Bogotá (1564), de la que pasaban a depender Cartagena, Popayán y Santa Marta[10]. La nueva provincia suponía un respiro para la demasiada extensa provincia peruana, y una mayor coordinación pastoral en la región de la actual Colombia.

Al final de este período, que termina significativamente con el concilio de Trento —sancionado por Pío IV en 1564— se tiene la impresión de unas estructuras eclesiásticas muy articuladas: cuatro provincias eclesiásticas en el Caribe, centroamérica, noroeste de sudamérica y la región suroccidental.

c. *El período de estancamiento (1564-1605*). Resultado de las tensiones entre la monarquía española y el papado al finalizar Trento, es el ritmo escuálido de erecciones diocesanas a partir de este momento. Pío V sólo erigió la diócesis de Córdoba de Tucumán (1570) sufragánea de Lima. Gregorio XIII creo dos diócesis peruanas en 1577: Arequipa y Trujillo, pero ya el año siguiente Felipe II pidió la anulación. A partir de 1570, y hasta 1605, no se crean nuevas diócesis en la América española[11].

También es cierto que ya a finales del siglo XVI el ritmo expansivo de España en América había decrecido tras el imponente esfuerzo realizado. En 1573 Felipe II había decretado el final de las conquistas armadas. La impresión que se tiene es que a finales del 500 más que fundar nuevas sedes, lo que hacía falta era llenar de vida eclesial las numerosas diócesis existentes.

d. *Las fundaciones de Pablo V (1605-1620*). En el pontificado de Pablo V (1605-1621) se reactivan las fundaciones. Este pontífice crea tres diócesis en 1605: La Paz, Santa Cruz de la Sierra y Huamanga (hoy Ayacucho). En 1607 recreó de nuevo dos diócesis sufragáneas de Lima: Arequipa y Trujillo. Luego erige en 1609 una nueva provincia eclesiástica, la de Charcas-La Plata (actual Bolivia), con tres sufragáneas separadas de Lima: Córdoba de Tucumán, Santa Cruz de la Sierra y La Paz. Finalmente, en 1620, erigió las diócesis de Buenos Aires, dependiente de Charcas; y Durango, sufragánea de México. Así pues, al igual que su predecesor Pablo III, Pablo V erigió un número elevado de diócesis americanas y completó el cuadro jerárquico existente. Esta configuración iba a perdurar por más de un siglo.

10 Había sido suprimida en 1562 por la creación de la diócesis de Santa Fe, pero volvió a erigirse con la fundación de la nueva provincia eclesiástica.

11 No tenemos en cuenta las diócesis filipinas. La diócesis de Manila fue creada en 1578 como sufragánea de México. En 1595 se constituye sede arzobispal de la provincia filipina, con las sufragáneas de Nombre de Jesús en Cebú y Nueva Cáceres y Nueva Segovia en Mindanao.

e. *Las estructuras diocesanas del siglo XVIII (1743-1793)*. La primera novedad de esta centuria es la creación por parte de Benedicto XIV de la provincia eclesiástica de Guatemala en 1743, que se surtió de tres sufragáneas de México: Comayagua, Chiapas y Nicaragua, articulando así la región centroamericana. Tenemos que esperar hasta 1769 para encontrar una nueva diócesis, la de Cuenca, en el actual Ecuador, creada por Clemente XIII, aunque en realidad sólo fue nombrado el primer obispo en 1786, bajo Pío VI.

El largo pontificado de Pío VI (1775-1799), el papa que murió prisionero de los revolucionarios franceses y últimos de los pontificados de los que nos ocuparemos, fue de nuevo muy fecundo en fundaciones diocesanas. Además de la ya citada sede de Cuenca, Pío VI creó las siguientes sedes: Linares (1777), sufragánea de México; Mérida de Maracaibo (1778), sufragánea de Santa Fe; Sonora (1779), sufragánea de México; La Habana (1787), sufragánea de Santiago de Cuba; y Santo Tomé de la Guayana en Venezuela (1790), sufragánea de Santo Domingo[12].

Como balance retrospectivo, el cuadro institucional de las diócesis americanas en 1800 es el siguiente:

i) Provincia de Santo Domingo (1546): Santo Domingo, Santiago de Cuba, Caracas, Puerto Rico, La Habana y Santo Tomé de Guayana; ii) Provincia de México (1546): México, Antequera de Oaxaca, Puebla-Tlaxcala, Michoacán, Guadalajara, Yucatán, Durango, Linares y Sonora; iii) Provincia de Lima (1546): Lima, Panamá, Cuzco, Quito, Asunción del Paraguay, Santiago de Chile, Córdoba de Tucumán, Arequipa, Trujillo, Huamanga, Concepción, Cuenca; iv) Provincia de Santa Fe (1564): Santa Fe de Bogotá, Cartagena, Popayán, Santa Marta, Mérida de Maracaibo; v) Provincia de Chacras (1609): Charcas-La Plata, Córdoba de Tucumán, Santa Cruz de la Sierra, La Paz, Buenos Aires; vi) Provincia de Guatemala (1743): Guatemala, Comayagua, Chiapas, Nicaragua.

3.2. Las estructuras eclesiásticas lusitanas en Brasil.

El desarrollo organizativo de la Iglesia en Brasil es extraordinariamente elemental, si lo comparamos con el de la Corona española.

a. *Hasta 1551*. Aunque Brasil fue descubierto en 1500, en realidad la obra evangelizadora apenas estaba organizada en 1514, cuando Julio II creó la diócesis de Funchal (Madera) sufragánea de Lisboa y a cuyo territorio pertenecía el Brasil.

12 Mención aparte merece la diócesis de Nueva Orleáns, creada en 1793, cabeza de la región de Luisiana; en 1803, después de retornar a la Corona francesa, el territorio se incorporó ya definitivamente a los actuales Estados Unidos de América.

En 1534 Funchal llegaba a ser sede arzobispal, siendo la cabeza de la mayor provincia eclesiástica de la historia[13].

b. *De 1551 a 1676, el Brasil "unidiocesano"*. En 1551 el papa Julio III creaba la primera sede episcopal brasileña, San Salvador de Bahía, que quedaría como única hasta 1676. La diócesis venía sustraída al territorio de Funchal, y pasaba a depender directamente del arzobispado de Lisboa. La pequeña ciudad y alrededores de Salvador de Bahía dependían directamente del prelado de San Salvador, mientras que en el resto del Brasil actuaba éste como comisario apostólico, en tanto se creaban nuevas diócesis.

Una importante novedad institucional fue la creación, por Gregorio XIII, de lo que enseguida pasó a llamarse prelatura de Río de Janeiro (1575), que no era todavía diócesis, pero sí una nueva circunscripción eclesiástica con jurisdicción propia y localizada en la sede del gobierno portugués de las capitanías del sur.

Desde 1580, y hasta 1640 Brasil, como todos los territorios portugueses, pasó a depender de la Corona española, aunque se mantuvo una gran autonomía en las tierras lusitanas. Durante este período el rey Felipe III de España y II de Portugal solicitó al papa, a petición del obispo de Bahía, la creación de una prelatura para las regiones del norte. Paulo V respondió en 1611 con la erección de la prelatura de Pernambuco, con sede en Paraíba. Sin embargo, la nueva circunscripción creó enseguida problemas con la jurisdicción de la diócesis de Bahía y el rey acabó solicitando la supresión de la prelatura, que se verificó en 1624. No hay que perder de vista que toda la región del nordeste se encontraba sometida a gran inestabilidad merced a la presencia holandesa durante el período 1624-1654.

En 1640, con la vuelta a la Corte de Lisboa de las posesiones portuguesas, tras una larga guerra, se abrió un período crítico en la provisión de sedes episcopales; la Santa Sede, presionada por España, se negó por un tiempo a aceptar los candidatos episcopales propuestos por los nuevos reyes portugueses. El resultado es que la única sede brasileña, Bahía, experimentó un larguísimo período de sede vacante de 1649 a 1672.

c. *La articulación diocesana del Brasil colonial (1676-1745)*. Después de no pocas negociaciones, el papa Inocencio XI, mediante la bula *Inter Pastoralis officii curas* (16-11-1676) instituyó la primera provincia eclesiástica brasileña. A la archidiócesis de Bahía se le añadían las sufragáneas creadas con esa mis-

13 De Funchal dependían las diócesis de Goa (India), Angra (Azores), Santo Tomé y Cabo Verde (África), además del territorio de Brasil, aún sin diócesis.

ma fecha de Río de Janeiro y Olinda[14]. En 1677 se creó la nueva diócesis de São Luis de Maranhão, en el norte, pero se la hizo depender directamente de Lisboa.

En el siglo XVIII se produjeron muy importantes novedades institucionales. Por fin el territorio brasileño era objeto de una atención especial en la Corona portuguesa. Ya en 1720 Clemente XI creaba en la desembocadura del río Pará, frente a la isla de Marajó la diócesis de Belém do Pará, cuyo territorio venía sustraído a la diócesis de Maranhão, y también dependía directamente de Lisboa. Si se contempla el mapa de la región, se observa que todas las sedes se localizan en el litoral.

Benedicto XIV el seis de diciembre de 1745 erige por primera vez diversas circunscripciones eclesiásticas en el interior, que venían a cubrir la necesidad de atender pastoralmente a las poblaciones ingresadas desde fines del siglo XVII en busca del oro de las minas de la meseta central. Las nuevas diócesis son São Paulo y Mariana, en la zona minera, a las que hay que añadir dos prelaturas en la región interior: Goiás y la prelatura del Mato Grosso, con sede en Cuiabá.

Así termina la división eclesiástica del Brasil, antes de la Independencia, estructurada en una sola provincia eclesiástica, con San Salvador de Bahía como capital, seis obispados y dos prelaturas. La impresión que se obtiene es un desarrollo excesivamente lento de las instituciones, merced quizás al carácter marginal de Brasil en el imperio portugués al menos hasta el siglo XVIII.

4. *Las legislaciones eclesiásticas en Iberoamérica.*

Para hacer frente a los grandes desafíos de la evangelización de los nuevos territorios, para defender a los indígenas en sus derechos, para llevar a cabo la pastoral con los españoles, mestizos y negros, en la América virreinal se generó paulatinamente un riquísimo corpus eclesiástico, sólo en parte similar a la legislación europea. En la América hispana, las complejas estructuras eclesiásticas permitieron la reunión de bastantes sínodos y concilios provinciales. En Brasil se reunieron algunos sínodos, pero no se conoce ningún concilio. En ambas regiones, diversos obispos emanaron importantes instrumentos legislativos.

4.1. Los concilios provinciales de Hispanoamérica.

Gracias a la creación de las primeras provincias eclesiásticas en 1546, los diversos arzobispos pudieron convocar a sus sufragáneos para decidir conjuntamente

14 Incluso en 1679 se añadieron a la provincia eclesiástica de Bahía dos sedes africanas: Santo Tomé y Angola.

las líneas preceptivas de la acción pastoral. El concilio de Trento había decretado la celebración de concilios provinciales cada tres años, lo cual era, a todas luces, impracticable en América por las inmensas distancias. De hecho Gregorio XIII amplió el plazo para Indias en siete años, y Pablo V en doce. Tampoco se consiguió llegar a esa periodicidad —como en el resto de la catolicidad—, pero sí se llevaron a cabo quince concilios en la época virreinal.

a. *Concilios de la provincia peruana*. Tras la constitución de la provincia peruana en 1546, el arzobispo de Lima Jerónimo de Loaysa (1541-1575), dominico, convocó y presidió el *I concilio limense* (1551-1552), al que no acudió ninguno de los prelados sufragáneos. La asamblea emanó 40 constituciones para los naturales y 82 para los españoles. Los principales temas tratados fueron: uniformidad doctrinal en la catequesis; catecumenado mínimo de un mes; insistencia en el testimonio de vida de los misioneros; erradicación de los cultos idolátricos; modo de administrar el bautismo; atención religiosa a los españoles (Martínez Ferrer y Alejos Grau, 1999: 118-130).

Tras el concilio de Trento, Loaysa convocó el *II concilio limense* (1567-1568), al que ya pudieron asistir los prelados de Charcas, Quito y La Imperial de Chile. Sus decretos, muy extensos, ocupan 132 constituciones acerca de los españoles y 122 acerca de los indios. Se trataba de asumir la legislación eclesiástica tridentina y aplicarla al territorio sudamericano, contando con la tradición legislativa existente. Se introdujeron algunas novedades en la pastoral sacramental[15]. La importancia fundamental del concilio es ser la base de la siguiente asamblea conciliar (Saranyana y Alejos Grau, 1999: 141-143).

Tres meses después de entrar en Lima convocó para el año siguiente y presidió el arzobispo santo Toribio de Mogrovejo (1580-1606) el magno *III concilio limense* (1582-1583). Asistieron los obispos de Quito, La Imperial de Chile, Cuzco, Tucumán, Charcas y La Plata. La asamblea realizó una síntesis de lo anteriormente legislado en el Perú y de las disposiciones tridentinas, insistiendo sobre el acceso de los naturales a los sacramentos —excepto la ordenación sacerdotal— y la preparación de los ministros (Luque Alcaide y Saranyana, 1992: 189-197).

De gran importancia fueron los instrumentos pastorales del concilio, obligatorios en toda la provincia: una *Doctrina cristiana* breve, un *Catecismo mayor* para los más capaces, un *Catecismo por sermones* muy útil para los predicadores, y un *Confesionario* para los curas de indios. El concilio recibió las aprobaciones

15 Los indios bautizados debían recibir la confirmación. El confesor de indios debía conocer las lenguas de sus feligreses, rechazando el recurso al intérprete como praxis habitual. Los indios no debían recibir la ordenación sacerdotal. (Ya algunos mestizos habían recibido la ordenación). Los matrimonios entre hermanos no eran legítimos, pero sí los celebrados entre parientes de segundo grado.

romana (1588) y civil (1591) y antes de acabar el siglo estaban publicados los decretos y todos estos instrumentos pastorales. Todo este *corpus limense* —de gran calidad jurídica, teológica y pastoral— fue, en la práctica, la guía pastoral de la Iglesia en sudamérica hasta que en 1899 los obispos se reunieron en Roma para celebrar un Concilio Plenario Latinoamericano.

En 1591 santo Toribio celebró el *IV concilio limense*, al que acudió sólo el prelado de Cuzco. Más adelante presidió el *V concilio limense* (1601), con la asistencia de los prelados de Quito y Panamá. Estas dos asambleas, muy poco importantes en comparación con el III limense, recomendaron la ejecución de lo establecido en Trento y en el concilio de 1582-83.

Hay que esperar al último tercio del siglo XVIII hasta un nuevo concilio. En 1772 el arzobispo Diego de Parada (1762-1779) presidía el *VI concilio limense*, de sabor fuertemente regalista y antijesuita. Asistieron los obispos de Concepción y de Santiago de Chile, Cuzco y Huamanga. Se trataba de obedecer al monarca Carlos III que, en el ya aludido *Tomo regio* de 1769, prescribía la celebración de concilios provinciales en América. Los temas principales fueron el régimen de los seminarios, donde los prelados eran favorables a la presencia de indios, mestizos y mulatos; la vida de las monjas en los conventos y las doctrinas morales probabilistas. Tras la clausura del concilio algunas tensiones con la corte de Madrid primero, y la difícil coyuntura para el papado después, hicieron que nunca fuera aprobada la asamblea (Egaña, 1966: 826-830).

b. *Concilios de la provincia mexicana*. A partir de 1555 inicia la serie de cuatro concilios de la época española. El *I concilio mexicano* (1555) fue convocado y presidido por el arzobispo Alonso de Montúfar (1553-1572), dominico. Asistieron también los prelados de Michoacán, Tlaxcala, Chiapas y Oaxaca. El fruto del concilio son 93 capítulos que se ocupan de una amplia temática pastoral, tanto de españoles como de naturales. Respecto a los curas de indios, se dispone que deben conocer sus lenguas, no exigir salarios abusivos ni entrometerse sin necesidad en sus poblaciones. Los naturales, mestizos o mulatos no pueden recibir el orden sacerdotal. Sí se prevé que algunos indígenas instruidos puedan enseñar la doctrina a sus congéneres, en ausencia de ministros. Respecto a las costumbres de los indios, prescribe la vigilancia sobre sus bailes, para evitar resabios idolátricos, y recomienda la reducción de los naturales en poblados, con el fin de civilizarlos y catequizarlos más fácilmente. Además, para facilitar el ministerio de los sacerdotes, el concilio promovió la impresión de un *Manual de sacramentos* (1556) (Martínez Ferrer y Alejos Grau, 1999: 112-113).

También bajo el arzobispo Montúfar se celebró el *II mexicano* (1565), para aplicar en Nueva España el recién concluido concilio de Trento. Asistieron los

sufragáneos de Chiapas, Tlaxcala, Yucatán, Guadalajara y Oaxaca. Se ratificaron las constituciones del I mexicano, salvo en algunos puntos de derecho matrimonial renovados en Trento. Se prestó atención a la formación personal de los sacerdotes y se trató de defender a los indios de algunos abusos. En el concilio se hicieron públicos siete breves del papa Pío IV sobre privilegios a los naturales y otras materias (Saranyana y Alejos Grau, 1999: 137-140).

Con todo, la asamblea eclesiástica más importante en México durante el período hispano es el *III concilio mexicano* (1585). Presidido por el arzobispo Pedro Moya de Contreras (1573-1591), contó con la presencia de los obispos de Guatemala, Michoacán, Tlaxcala, Yucatán, Guadalajara y Oaxaca. Sus decretos se articulan en cinco libros y suponen un corpus legislativo muy completo y estructurado, pues integra una serie de concilios americanos y europeos, muchos de los cuales habían ya aplicado el concilio de Trento. Los decretos apuntan a la creación de un clero secular bien seleccionado y bien preparado, unido al propio obispo y conocedor de las lenguas indígenas, caso de ejercer ministerio entre indígenas. Los obispos son urgidos a activar una intensa vida de piedad personal, y ser celosos cumplidores de los decretos tridentinos (Martínez Ferrer, 1999: 181-203). La pastoral con los indígenas recoge lo legislado anteriormente por el I mexicano, con una gran novedad: se abre la puerta a la ordenación sacerdotal de indios, mestizos y mulatos, aunque «con gran cuidado»[16].

Muy importantes son los diversos instrumentos pastorales ideados por el III mexicano, en la línea de lo dispuesto también en el III limense. Se redactó un *Directorio para confesores y penitentes*, cuyo autor principal es el jesuita Juan de la Plaza (1527-1602), un *Catecismo mayor* y otro *menor*, y un ritual (Durán, 1992: 317-352; Martínez Ferrer, 1998: 262-264).

El último concilio mexicano del período virreinal fue el *IV mexicano* (1771). Presidido por el arzobispo Antonio Lorenzana y Butrón (1766-1771), acudieron los prelados de Oaxaca, Yucatán, Puebla y Durango. Se trata de uno de los concilios regalistas originados por el citado *Tomo regio* (1769) de Carlos III. A pesar de su fuerte sabor antijesuítico —el concilio escribe al papa pidiendo la supresión de la Compañía de Jesús— y regalista, el IV concilio planteó una legislación eclesiástica muy rica, basada en la renovación del III concilio mexicano[17]. Sin embargo, jamás fue aprobado ni por la Santa Sede ni por la Corona española, de forma que la provincia eclesiástica mexicana

16 En realidad, los prelados mexicanos habían dispuesto que los no españoles no debían recibir la ordenación sacerdotal. Sin embargo, al llegar a Roma la documentación del concilio, se pidió que no se cerrara la puerta a las ordenaciones de indios, mestizos y mulatos. A partir de la publicación de los decretos del III mexicano en 1622, «la ordenación sacerdotal de los indios comenzó a no ser tan rara» (Olaechea Labayen, 1992: 269).

17 También emanó un *Catecismo*, basado en el del III mexicano.

llegó a la Independencia con el cuerpo legal del III concilio de 1585 (Zahino Peñafort, 1999).

c. *Concilio de Santo Domingo (1622-1623)*. Se trata del único concilio celebrado en la provincia dominicana. Convocado y presidido por el arzobispo Pedro de Oviedo Falconi (1621-1628), con la asistencia de los obispos de Puerto Rico y Coro. Además de incorporar la legislación de Trento a la provincia, los decretos se detienen en lo referente a la evangelización de los esclavos negros —abundantes en la región— y de los indios de Venezuela. Se prescribe una absoluta prohibición a la ordenación de indios, negros y mulatos. Por otra parte, se explicitan diversas medidas pastorales para suavizar las exigencias eclesiásticas de los negros, y se procura defender a indios y africanos de abusos. Se llega también a valorar positivamente algunos usos matrimoniales de los indígenas. Aunque hubo una aprobación de la Corona, la Santa Sede nunca aprobó este concilio (Martínez Ferrer, 1999: 208-212).[18]

d. *Concilios de la provincia de Santa Fe de Bogotá*. A pesar de que ya en 1576 el arzobispo Luis Zapata de Cárdenas había intentado convocar un concilio, éste no fue una realidad hasta que en 1625 el arzobispo Hernando Arias de Ugarte (1617-1625) presidió el *I concilio de Santa Fe de Bogotá*. De los sufragáneos asistió solamente el obispo de Santa Marta. Se ocuparon de la evangelización de los indios en las minas y telares, y se dictaron medidas para las visitas pastorales. Se dispuso que se publicara un catecismo para toda la provincia, traducido a las diversas lenguas indígenas, siguiendo el concilio de Trento. Los decretos no fueron operativos, al no recibir la sanción pontificia (*Ibid*.: 212-213).

En plena época regalista, el arzobispo Agustín Manuel Camacho (1770-1774) convocó un concilio provincial para 1774, al que no llegó a asistir ningún sufragáneo, ni el propio arzobispo por muerte.

e. *Concilios de la provincia de Charcas - La Plata*. En 1629 Hernando Arias de Ugarte, que venía de la sede novogranadina de Santa Fe, presidió como arzobispo de Charcas (1626-1628) el *I concilio provincial de Charcas* (1629). Asistieron los sufragáneos de Santa Cruz de la Sierra, Asunción del Paraguay y Buenos Aires. Respecto a la catequesis con los naturales, se hizo hincapié en el dogma de la creación y en la expresa reprobación de la idolatría. Toma partido en la defensa de los indígenas frente a las expediciones punitivas contra ellos. Hay diversas referencias a los concilios II y III de Lima y III de México. En lo

18 Seguramente la Congregación del Concilio habría suavizado las prescripciones tan restrictivas del concilio sobre la ordenación de indios, negros y mulatos, como hizo en el III mexicano.

referente a la legislación general no específica de América, sigue de cerca el concilio de Trento. Por desgracia, tampoco en esta ocasión se consiguió la aprobación romana del concilio (*Ibid*.: 213-219)

En 1774 el arzobispo Pedro de Argandoña convocó y presidió, en cumplimiento de lo establecido en el *Tomo regio*, el *II concilio provincial de Charcas*, con la asistencia de cuatro sufragáneos: La Paz, Santa Cruz de la Sierra, Tucumán y Buenos Aires. Como en otros concilios regalistas, se trató, por un lado, de renovar la legislación eclesiástica general; y por otro, se combatió decididamente cualquier rasgo de «laxitud moral» en la praxis del confesionario, supuesta herencia de la Compañía de Jesús, expulsada en 1767. Tampoco en este caso Roma aprobó el texto conciliar (Egaña, 1966: 904).

***

Debido a que sólo los concilios III de Lima (1582/83) y México (1585) obtuvieron la doble aprobación pontifica y romana, son éstos los que, en la práctica, marcaron las pautas legislativas de la Iglesia hispanoamericana.

5. *La legislación eclesiástica en Brasil.*

La modesta articulación diocesana del Brasil portugués no dio lugar a una gran producción legislativa. Los primeros ordenamientos canónicos que se aplicaron fueron las constituciones del obispado de Funchal —creado en Madera en 1514—, redactadas y publicadas por el primer obispo Diego Pinheiro. Cuando Funchal llegó a ser archidiócesis, su primer prelado Martín de Portugal (1534-1547) emanó también unas constituciones para todo el arzobispado, que fueron la base legislativa en Brasil hasta que en 1551 se erigió el obispado de Bahía.

Como hemos dicho, la diócesis de Bahía dependió hasta 1676 de la sede de Lisboa. Así desde 1551 recibió el importante corpus de las *Constituciones diocesanas del arzobispado de Lisboa*, promulgadas en 1536 por el arzobispo cardenal infante don Alfonso. Posteriormente, estas normas fueron ampliadas y mejoradas por los arzobispos lisboetas cardenal don Enrique (1564-1574) y don Miguel de Castro (1588). Concretamente, el obispo Castro, fiel ejecutor de las normas tridentinas, realizó una serie de iniciativas que encontrarían eco en el territorio brasileño: *Instrucción de curas* (1588), II concilio provincial de Lisboa (1589), *Ordo Missae* (1589), *Ceremonial* (1589), *Catecismo* (1590). Se trataban de óptimas normas jurídicas, pastorales y litúrgicas, pero no específicas para el mundo americano.

En Brasil, a falta de una provincia eclesiástica, algunos obispos dictaron normas particulares. Aunque no se conservan las actas, sabemos que Pedro Leitão,

segundo obispo de Bahía (1559-1573), convocó un sínodo y elaboró unas constituciones. Otro tanto realizó el también prelado de Bahía Constantino Barradas (1603-1618). También el primer prelado de Río de Janeiro, Bartolomé Simões Pereira (1577-1591), emanó unas constituciones, ampliadas posteriormente por Mateo da Costa Aborim (1606).

Tras la creación de la provincia eclesiástica de Bahía en 1676, hubo un intento, en 1707, de convocar un concilio provincial, promovido por el arzobispo Sebastián Monteiro de Vide (1702-1722). Desgraciadamente, por falta de asistencia de sufragáneos, la reunión se convirtió en un sínodo diocesano, que emanó, a pesar de todo, unas *Constituciones primeras del arzobispado de Bahía* (1707). Este cuerpo legal fue posteriormente incorporado en las restantes diócesis, convirtiéndose en la base canónica brasileña hasta la Independencia (Rubert, 1992: 44-47).

6. *Las estructuras de las órdenes misioneras*

6.1. En la América hispana.

a. *Franciscanos observantes*. Llegaron al Nuevo Mundo en 1493, y se convirtieron en la orden de mayor extensión y profundidad en el territorio americano (Borges Morán, 1992; Vázquez Janeiro, 1992: 156-163). En un nivel regional el conjunto de cabeceras se organizaron primero en las llamadas *custodias*, regidas por un custodio, que podían con el tiempo convertirse en provincias o sencillamente quedarse como custodias misioneras autónomas. Así existieron las provincias de Santa Cruz de la Española (1505), Santo Evangelio de México (1535), Doce Apóstoles del Perú (1553), San José de Yucatán (1564), San Antonio de Charcas (1565), Santa Fe del Nuevo Reino de Granada (1565), Santísima Trinidad de Chile (1565), San Pedro y San Pablo de Michoacán (1565), San Francisco de Quito (1565), Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala (1565), San Jorge de Nicaragua (1565), Santa Cruz de Caracas (1587), San Francisco de Zacatecas (1603), Santiago de Jalisco (1606), Santa Elena de Florida (1609) y Asunción del Río de la Plata (1612). Siendo las Custodias misioneras autónomas: San Carlos de Campeche (1549), San José de Tucumán (1565), San Salvador de Tampico (1569), Pánuco (1580), Conversión de San Pablo de Nuevo México (1616), Santa Catalina de Rioverde (1621), San Antonio del Parral (1714), Concepción de Nuevo México (1783), San Carlos de Sonora (1783), San Gabriel de California (1783), San Antonio de Nueva Vizcaya (1783), y Chiloé-Valdivia (1784).

b. *Dominicos*. Llegaron a Santo Domingo en 1510. Los conventos dominicos americanos, gobernados por un prior, dependieron al inicio de un vicario o dele-

gado de la provincia de España hasta 1518. Después de esa fecha pasaron a tener como superior un delegado de la provincia Bética. A partir de 1530 se constituyeron las provincias americanas independientes entre sí y sujetas al maestro general, residente en Roma.

A lo largo del período hispano se constituyeron diez provincias: Santa Cruz de las Antillas (1530), Santiago de México (1532), San Juan Bautista del Perú (1539), San Vicente de Chiapas y Guatemala (1551), San Antonino del Nuevo Reino de Granada (1551), Santa Catalina Mártir de Quito (1584), San Lorenzo Mártir de Chile, Tucumán y Río de la Plata (1588), San Hipólito Mártir de Oaxaca (1592), San Miguel y Santos Ángeles de Puebla (1656) y San Agustín del Río de la Plata (1724).

c. *Mercedarios*. Los religiosos de la Merced llegaron al Nuevo Mundo en 1493, aunque no se asentaron definitivamente hasta 1514. En un principio dependían de la provincia española de Castilla, hasta que en 1563 se decidió la creación de cuatro provincias americanas, dependientes del maestro general de la Orden: Cuzco, con los territorios de Cuzco, Charcas, y Río de la Plata; Lima, con las casas de los territorios de Lima, Quito, Popayán, Nuevo Reino de Granada y Panamá; Chile, con los conventos ya existentes y los por fundar hacia el sur; y Guatemala, con las casas de Guatemala, Chiapas, Honduras, El Salvador, Nicaragua y, temporalmente, México. Más adelante se crearon las provincias de Tucumán (1592), Santo Domingo (1607) México (1615) y Quito (1615) (Aparicio Quispe, 1992: 239-244).

d. *Agustinos*. Llamados hasta 1959 Ermitaños de San Agustín, llegaron a México en 1533. Cada convento venía gobernado por un prior, y cada provincia por un Prior provincial. Las provincias agustinas en América fueron seis: Santísimo Nombre de Jesús de México (1543), San Agustín del Perú (1551), San Miguel de Quito (1579), San Nicolás de Tolentino de Michoacán (1602), Nuestra Señora de Gracia del Nuevo Reino de Granada (1603) y San Agustín de Chile (1611).

e. *Jesuitas*. Aunque en Brasil estaban ya presentes desde 1549, en la América española sólo llegaron en 1566 a Florida, debido a la fuerte resistencia de la Corona de admitir nuevas órdenes en Indias. Hasta 1767, año de la expulsión, se extendieron por toda la geografía hispanoamericana. La estructura de las circunscripciones fue siempre más sencilla que las de los otros religiosos. Enseguida se constituían provincias que dependían directamente del Prepósito general de Roma. Existían también vice-provincias que dependían de una provincia matriz. Esta fue su estructura virreinal: provincia de Perú (1568), provincia de

México (1572), vice-provincia de Quito y del Nuevo Reino (1606), provincia del Paraguay (1606), vice-provincia de Chile (1624), provincia de Quito (1696), provincia del Nuevo Reino de Granada (1696).

f. *Capuchinos*. Llegaron al Nuevo Mundo en la región del Darién en 1647, y más establemente en Venezuela en 1647. Al contrario de las otras órdenes, la unidad básica de los capuchinos no fue el convento urbano, sino las residencias misionales. Estas residencias se estructuraban regionalmente no formando provincias sino misiones, autónomas entre sí y gobernadas por un prefecto, que dependía de un comisario general de Indias residente en Sevilla, que hacía de puente con el Ministro general, residente en Roma.

Los capuchinos crearon las siguientes misiones en América. Fuera de Venezuela las circunscripciones fueron Urabá-Darién-Chocó (1647-1672), y Luisiana (1772). Y en Venezuela, principal campo de acción: Cumaná (1657), Llanos de Caracas (1658), Trinidad y Guayana (1682)[19]. En 1694 se creó la misión de Santa Marta-Rioacha-Maracaibo, que en 1749 se desdobló en Maracaibo-Mérida-La Grita, y en Santa Marta-La Goajira-Riohacha. La última misión venezolana fue la de Alto Orinoco-Río Negro, creada en 1763 y suprimida en 1772.

6.2. En Brasil.

a. *Jesuitas*. Llegaron en 1549 a Salvador de Bahía con el gobernador general Tomé de Sousa. Sin duda fue la orden religiosa más importante en tierras brasileñas. La estructura local se componía de colegios, generalmente en el litoral; aldeas, en el interior, compuestas de indios —o de negros, que recibían el nombre de *quilombos*—; y haciendas. En 1553 quedó constituida la provincia jesuítica del Brasil. En 1615 se fundó la vice-provincia del Maranhão, al inicio dependiente de la provincia de Brasil y, a partir de 1727, provincia independiente. Los jesuitas fueron expulsados de Portugal y de las posesiones ultramarinas de Brasil en 1759.

b. *Carmelitas de la observancia*. Llegaron en 1580, y en 1584 inauguraron el convento del Carmen en Olinda. Siguieron también el sistema tripartito de conventos, aldeas y haciendas. Con casas en São Paulo, Río de Janeiro y Paraíba, en 1595 se constituyó la vicaría independiente de la orden en Brasil.

c. *Franciscanos de la Observancia*. Aunque la primera misa en Brasil la celebró el 26 de abril de 1500 el minorita Enrique Alvares de Coimbra, los francisca-

19 En 1714, con la pérdida de la soberanía española en la isla, acabó la presencia capuchina.

nos no se establecieron institucionalmente hasta 1585, en Olinda. Siguieron la estructura de conventos, aldeas y haciendas. Dependientes en un principio de la provincia de San Antonio de Portugal, ya antes de acabar el siglo XVI estaba constituida la custodia de San Antonio de Brasil. Tras la expulsión de los jesuitas ocuparon sus puestos de misión (Morales Padrón, 1988: 506-509; Rubert, 1992: 111-116; Villegas, 1992: 257).

Conclusiones.

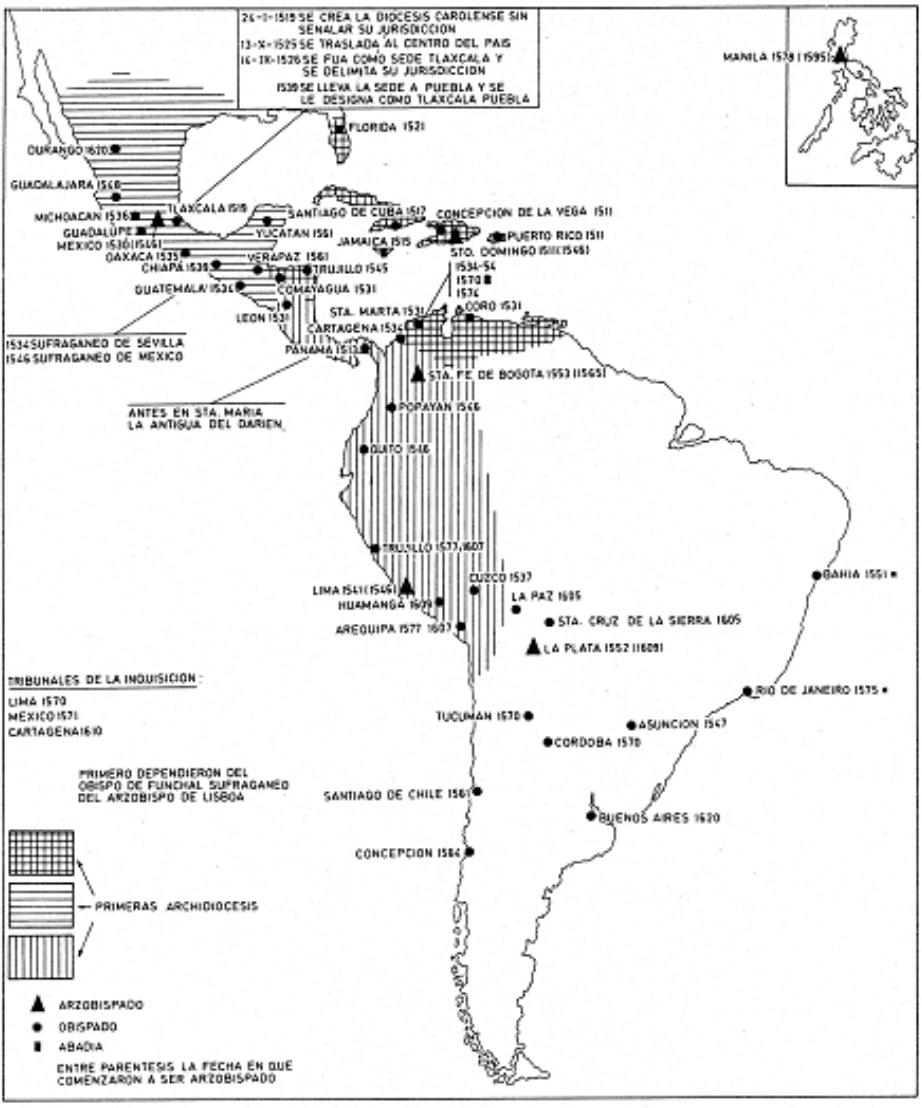
Para efectuar una valoración del proceso de institucionalización eclesiástica en América es necesario, en primer lugar, distinguir el ámbito español del portugués.

A) América hispana: al final del concilio de Trento la vida eclesiástica en Hispanoamérica, estructurada en cuatro provincias eclesiásticas (Santo Domingo, México, Perú, Santa Fé de Bogotá) y con diversos concilios provinciales celebrados, demostraba una enorme vitalidad institucional, que se continuó en los primeros decenios del siglo XVII. Como eventos centrales señalemos los concilios provinciales III de Lima (1582-1583) y de México (1585), verdaderos paradigmas de lo que fue la vida institucional americana: conectados con la tradición eclesiástica universal, celosos cumplidores de la legislación tridentina, supieron aportar la originalidad de la atención pastoral de las comunidades indígenas, los europeos y los grupos marginados —negros y castas—. Sus legislaciones fueron los puntos de referencia fundamentales en todo el período virreinal. Del siglo XVIII lo más destacable institucionalmente es quizás la obra de los colegios franciscanos de Propaganda Fide, que supusieron la renovación del impulso misional, entonces en cierta decadencia.

B) En Brasil el desarrollo institucional es enormemente simple si lo comparamos con el español: de una parte, hasta mediados del siglo XVIII, la población estaba afincada casi exclusivamente en la costa, lo que suponía un volumen de población poco elevado. Los monarcas portugueses —con el agravante del período de unión con la corona española de 1580 a 1640— tardaron mucho en prestar atención a los territorios brasileños, ocupados de atender un imperio colonial extraordinariamente desperdigado a lo largo de tres continentes. Sólo a fines del siglo XVII Brasil empieza a conocer un cierto desarrollo institucional.

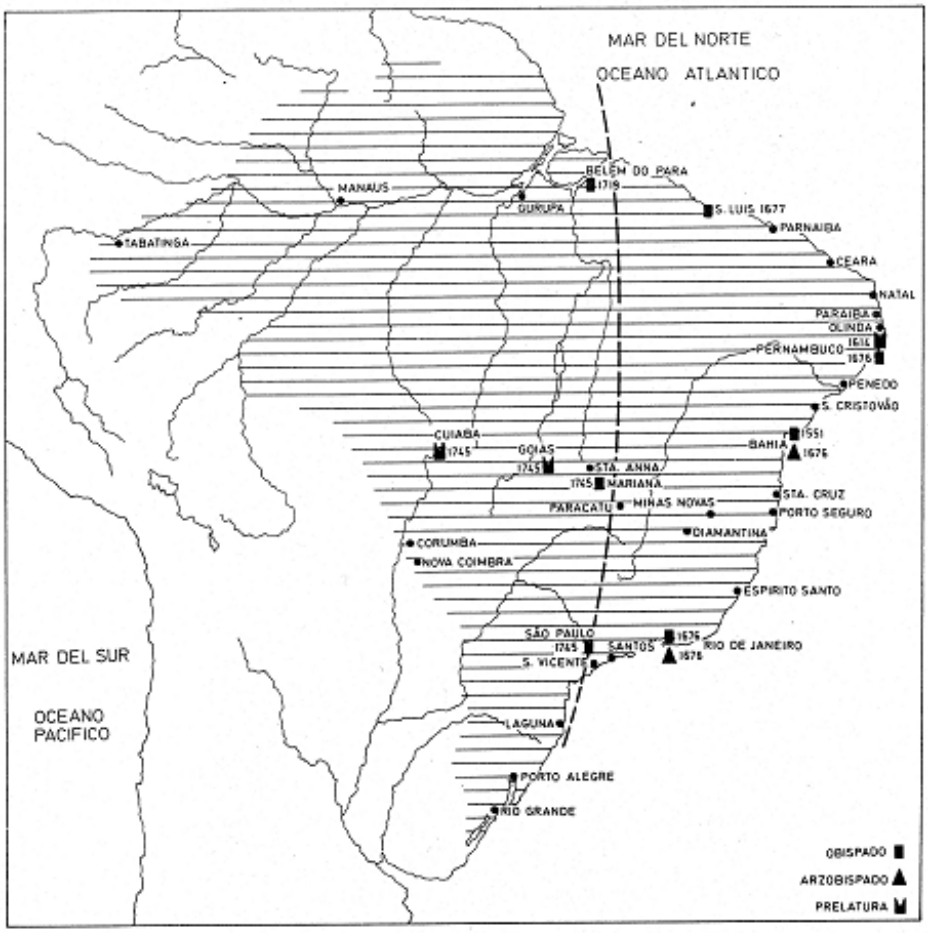
En ambas coronas, el sistema patronal, clave para entender la acción de la Iglesia en América, desplegó sus potencialidades y mostró sus límites: hizo posible el armazón institucional con el apoyo económico y logístico, pero dificultó las relaciones directas entre América y la Santa Sede.

Diócesis y archidiócesis en los siglos XVI-XVII



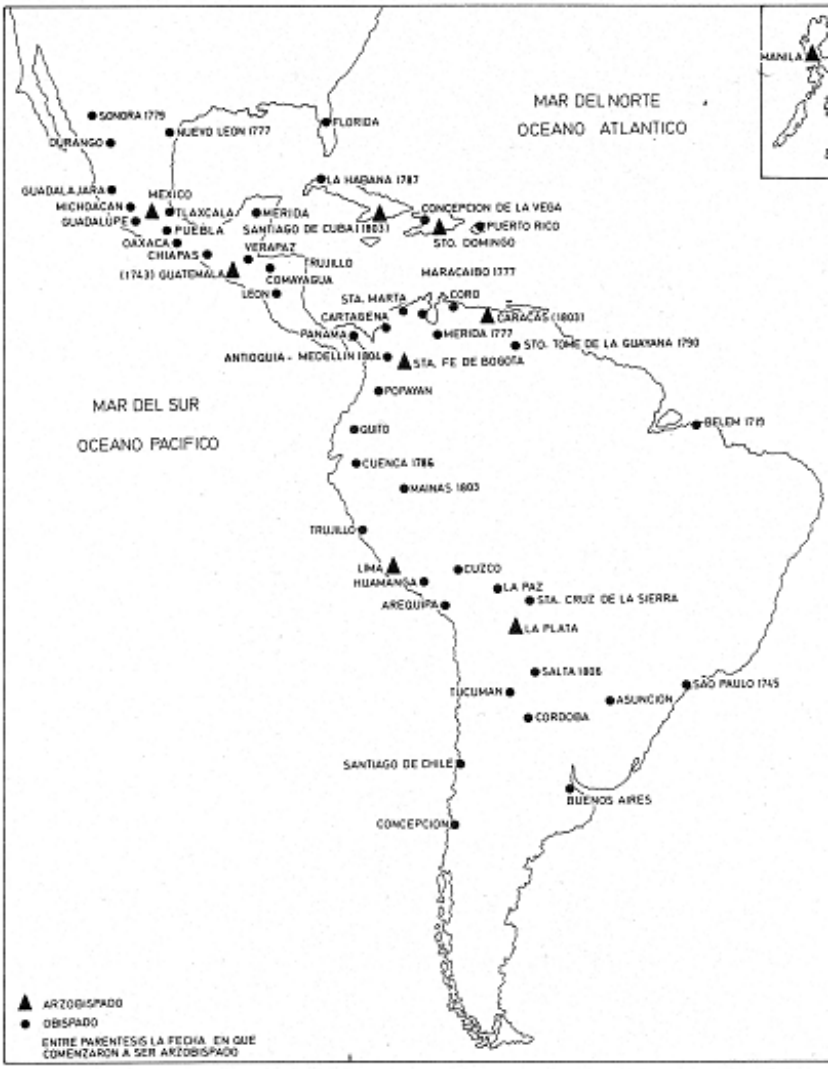
Fuente: Francisco Morales Padrón, *Atlas histórico cultural de América*, Gobierno de Canarias, Las Palmas de Gran Canaria 1988, vol. II, p. 497.

Organización eclesiástica brasileña



Fuente: Francisco Morales Padrón, *Atlas histórico cultural de América*, Gobierno de Canarias, Las Palmas de Gran Canaria 1988, vol. II, p. 501.

La Iglesia Católica en el siglo XVIII



Fuente: Francisco Morales Padrón, *Atlas histórico cultural de Am*
Gobierno de Canarias, Las Palmas de Gran Canaria 1988, vol. II,

Capítulo II

La evangelización novohispana (1523-1750)

Antonio Rubial García
Universidad Nacional Autónoma de México

1. *Mesoamérica, Aridamérica, Oasisamérica. Tres ámbitos culturales, tres procesos misionales.*

A la llegada de los españoles, la América septentrional estaba habitada por una gran diversidad de grupos con diferencias sociales y culturales muy marcadas. En lo que hoy llamamos México existían tres grandes áreas que rebasaban las dos fronteras actuales del país: Mesoamérica, zona habitada por pueblos sedentarios y agrícolas, muchos de los cuales se agrupaban en señoríos, con una alta civilización, una compleja estructura social, una intrincada red de caminos que hacían posible la comunicación y el intercambio y la existencia de un bagaje cultural común; Aridamérica, habitada por tribus de nómadas dedicadas a la caza y a la recolección y organizadas en clanes; y Oasisamérica donde se practicaba una agricultura estacional en la época de lluvias, combinada con la cacería y la recolección, lo que hacía posible un sedentarismo incipiente.

Desde el siglo xv, en el centro de Mesoamérica surgió el poderoso estado mexica que recibía los tributos de muchos pueblos. Sus guerreros y sacerdotes forjaron una ideología basada en los sacrificios humanos, alimentados por la guerra religiosa, como medio para conservar la vida del sol. Los mexicas habían impuesto el náhuatl como lengua franca sobre ese territorio, aunque muchos lugares mantenían sus lenguas nativas como el totonaco, el mixteco, el zapoteco, el otomí o el huasteco. Esta variedad desbordaba las fronteras del imperio donde varios señoríos, que no estaban sujetos a los mexicas, desempeñaban un papel rector sobre sus territorios, como sucedía en una buena parte del sureste dominado por una multitud de pequeños estados que hablaban diversas lenguas mayances, o en el occidente, donde, junto con otros, dominaba el poderoso estado purépecha. Esta gran diversidad política y lingüística propició formas distintas de conquista y de evangelización.

Aunque Mesoamérica era un territorio habitado en su mayor parte por agricultores, las grandes concentraciones humanas eran escasas; fuera de las ciudades que existían alrededor de las cuencas lacustres del valle de México y de Michoacán o de los emporios religiosos como Cholula, las pequeñas aldeas dispersas constituían la forma de poblamiento más común en amplias regiones. Por otro lado existían grupos, como algunos otomíes, cuya incipiente actividad agrícola se complementaba con la recolección, lo que los convertía en seminómadas, con una movilidad muy similar a la que tenían algunos chichimecas de la frontera norte.

Muchos de estos pueblos tenían no sólo un complejo sistema político, sino además una red de instituciones comunales, entre otras los consejos de ancianos, que organizaban el usufructo y el trabajo de la tierra, las festividades religiosas, la guerra y la instrucción de los jóvenes. Esas organizaciones sociales y políticas fueron una importante base sobre la que actuaron los misioneros para fundar la cristiandad indígena (Rubial García, 2002: 4 y s.).

2. *La Evangelización de Mesoamérica en el siglo XVI (1523-1570).*

Para España, la conquista armada, la explotación económica y la dominación política sobre los indígenas, sólo podían ser justificadas si se les consideraba como medios para alcanzar su conversión al cristianismo y con ello su salvación eterna. Por esta causa, la evangelización de los naturales fue una preocupación constante de autoridades, teólogos y conquistadores, quienes promovieron el paso de los religiosos que se encargarían de realizarla.

A principios del siglo XVI, franciscanos, dominicos y agustinos presentaban las características más idóneas para hacer frente a tan titánica empresa: una organización estructurada a partir de provincias y de prioratos apta para adaptarse a cualquier medio; experiencia misionera en África y en Asia durante la Baja Edad Media; y miembros cultivados en la reforma que había promovido el cardenal Cisneros desde fines del siglo XV. Los evangelizadores eran, en su mayoría, hombres convencidos de su vocación, con una sólida preparación teológica y filosófica y con una alta estima por sus votos de pobreza, castidad y obediencia. En su vida y en su actuación buscaban el regreso al ideal evangélico primitivo por medio de la imitación de Cristo y de sus apóstoles y pugnaban por una vivencia religiosa purificada de supersticiones y marcadamente cristológica y pasionaria.

Durante los primeros diez años hubo muy poco avance en el proceso evangelizador, a pesar de la ayuda que Hernán Cortés prestó a los franciscanos —llegados entre 1523 y 1524— y de que varios caciques indios los hospedaron

en sus palacios. El hecho se debió, en parte, a la oposición que presentaron algunos nobles nativos y, sobre todo, los sacerdotes indígenas, además de la escasez de personal misionero. Influyo también el poco apoyo que les daban los encomenderos y el caos político e institucional provocado por las luchas entre los conquistadores y por la abierta oposición de la Primera Audiencia hacia los franciscanos y hacia el obispo de esa orden fray Juan de Zumárraga.

Las cosas comenzaron a cambiar después de 1530, con el gobierno de la Segunda Audiencia (1530-1535) y sobre todo con la ayuda del virrey Antonio de Mendoza —que gobernó entre 1535 y 1550—. En esta etapa no sólo aumentó el personal misionero llegado de España, durante ella se hizo efectiva la labor evangelizadora por parte de los dominicos —arribados en 1526 pero poco activos al principio— y de los agustinos —que llegaron en 1533—. Importante fue también, a partir de entonces, la labor desarrollada por el clero secular. En Michoacán, por ejemplo, este clero recibió del obispo Vasco de Quiroga la administración de varios pueblos de indios (León Alanís, 1997: 111 y ss.). Desde 1530, los problemas a los que se enfrentaron los misioneros y las soluciones que les dieron, formaron un cúmulo de experiencias y forjaron una serie de métodos que eran intercambiados en asambleas organizadas por obispos y provinciales y realizadas para que nada quedara al azar.

Para desempeñar su labor, los frailes recorrían el territorio acompañados con un numeroso séquito indígena: cargadores para los bastimentos, guías que los llevan por los mejores caminos y les facilitaban el contacto con los pueblos aborígenes, e intérpretes que hacían posible la comunicación con los caciques locales, pues la mayoría de los religiosos tenía un conocimiento bastante superficial de las lenguas indígenas. Al principio, los misioneros se detenían en cada poblado que encontraban a su paso, enseñaban y bautizaban. Pero pronto se dieron cuenta de los pocos frutos que rendía esa predicación itinerante pues, ante la ausencia de los frailes, el cristianismo había sido olvidado o integrado en los ritos antiguos.

Aunque Mesoamérica era un territorio de grupos sedentarios, las grandes concentraciones humanas como las que existían en el valle de México eran escasas; las pequeñas aldeas dispersas constituían la forma de poblamiento más común en amplias regiones. Además, muchos de los centros ceremoniales se encontraban en las laderas de los cerros, lugares apropiados para la defensa. Así, para hacer más fácil y efectiva la catequización sistemática y el control, se optó por congregar a los indígenas en grandes poblados, utilizando para ello las antiguas cabeceras políticas del imperio mexica —los *altépetl*— o de los reinos autónomos, pero trasladándolas desde los cerros hacia nuevos centros construidos en los valles. En esas «cabeceras de doctrina» se fundaron conventos y

templos de adobe y techos de madera y se distribuyeron solares y tierras comunales a las familias indígenas. A pesar de estos esfuerzos sólo fue posible reunir en poblados unas cuantas aldeas; la mayor parte quedaron diseminadas como «visitas» con una pequeña capilla a la que acudían los frailes de la cabecera de doctrina. Dada la escasez de misioneros y el elevado número y alejamiento de estos caseríos, sus habitantes recibían a los religiosos muy esporádicamente. A lo largo de cuarenta años esa labor, que a veces no respetó ni las antiguas entidades políticas ni las unidades lingüísticas y étnicas, facilitó la integración de muchos nativos a la cultura occidental por medio del cristianismo. La política de congregación de los religiosos fue apoyada por los virreyes Mendoza y Velasco pues, además de los beneficios religiosos, el tener a los indios concentrados facilitaba el control de la mano de obra y del tributo. Las congregaciones afectaron profundamente a las comunidades y facilitaron la expansión acelerada de las epidemias sobre poblaciones obligadas a convivir en espacios geográficos reducidos (Rubial García, 2002: 16 y s.).

La congregación de pueblos era sólo una parte de lo que los contemporáneos llamaban «policía cristiana». Esta implicaba el trazado de calles y plazas, la dotación de agua por medio de acueductos y cisternas, la adaptación en las huertas conventuales de plantas traídas del viejo continente y la introducción de animales como la oveja, la gallina o el cerdo. Pero sobre todo la «policía cristiana» requería la conformación de instituciones comunales —hospitales, cofradías, cajas de comunidad etc— para crear una nueva organización económica, social y política. Los misioneros pensaban que darles a estos hombres una forma de vida occidental era una premisa necesaria para cristianizarlos (Ricard, 1987: 200 y ss.).

Para llevar a cabo la fundación y organización de los nuevos poblados, los religiosos tuvieron la ayuda de varios sectores sociales. En zonas donde las estructuras señoriales estaban poco desarrolladas, el apoyo provino de los encomenderos o de los corregidores de la corona. Fue el caso de los pueblos fundados por los agustinos en la tierra caliente de Michoacán, en la frontera chichimeca o en la Sierra Alta (Rubial García, 1989: 109 y ss). En cambio, ante las formaciones políticas complejas, los frailes optaron por buscar la colaboración de la aristocracia indígena, como sucedió en la zona de Puebla-Tlaxcala con los franciscanos o en el valle de Oaxaca con los dominicos. Hubo casos, sin embargo, como en Yanhuitlán en la Mixteca, donde los caciques y el encomendero se unieron contra los religiosos de la orden de predicadores (Jiménez Moreno, 1940: 20 y ss.).

En general, cuando existían señores poderosos, los frailes dirigieron hacia ellos la predicación y el bautismo, pues con su conversión se obtendría también la de sus súbditos. Muchos de los señores indios se bautizaron creyendo que

en esa ceremonia se les ratificaba el dominio sobre sus cacicazgos. Algunos caciques menores aprovecharon la aparición de los religiosos para conseguir poder y prestigio en la región; con la ruptura de los equilibrios tradicionales, los beneficiados fueron aquellos que supieron buscar el apoyo de los sacerdotes cristianos.

Muy pronto fue claro que esas alianzas nacían más de la conveniencia que del convencimiento ya que muchos señores seguían practicando sus ritos antiguos. Los frailes sabían de esas dificultades y de la imposibilidad de desarraigar de golpe tradiciones ancestrales; estaban conscientes que los cambios fundamentales no podían realizarse a partir de esos señores sino de las nuevas generaciones. Con esta idea los religiosos reunieron en sus conventos a los hijos de los caciques, que serían los futuros dirigentes de las comunidades indígenas, y los instruyeron en la religión, la lectura, la escritura, la aritmética y el canto. Junto a estos estudios se crearon también escuelas técnicas para formar artistas y artesanos que realizarían la construcción y ornamentación de iglesias y conventos (Kubler, 1982: 135 y ss.).

En materia educativa fueron los franciscanos los que más se destacaron por su amplitud de miras. Su labor incluyó a las niñas nobles que en ocho escuelas anexas a algunos conventos como Tezcoco y Tlaxcala, recibieron también instrucción especial. Apoyados por el obispo Zumárraga y por un grupo de mujeres españolas enviadas para tal fin, estos planteles estaban destinados a educar a las nobles indígenas en la religión y en las labores del hogar para que fueran esposas y madres cristianas.

Pero sin duda fue el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado en 1536, el más destacado de los logros educativos franciscanos. La idea de crear una institución de enseñanza superior para los indios nobles, apoyada por el obispo Zumárraga y por el virrey Mendoza, tenía como finalidad formar un grupo dirigente instruido. Los primeros alumnos fueron los jóvenes educados por fray Pedro de Gante en la escuela de San José de los Naturales, muy avanzados en sus conocimientos del latín; sus maestros eran algunos de los más eruditos franciscanos, muchos de los cuales, como fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, encontraron en el colegio colaboradores para sus trabajos etnográficos y lingüísticos (Kobayachi, 1974: 292 y ss.). A pesar de los brillantes resultados y de la eficiente labor de los egresados, la vida del colegio fue corta; a fines del siglo XVI entró en decadencia. Las epidemias, el temor de algunas autoridades a que se diera instrucción superior a los naturales y la pérdida de poder que sufrió la antigua nobleza indígena motivaron su desaparición.

Los jóvenes egresados de los colegios conventuales fueron los más importantes colaboradores en todos los ámbitos de la labor evangelizadora. Sin su

actividad como delatores de idolatrías, como intérpretes, como gobernadores, como catequistas y como artistas, los frailes difícilmente podrían haber conseguido sus logros. Una de sus más importantes colaboraciones fue sin duda la relacionada con el aprendizaje de las lenguas autóctonas. En un principio los misioneros predicaban por señas en plazas y mercados, y aunque pronto comenzaron a utilizar intérpretes, se corría el riesgo de que las traducciones no fueran siempre fidedignas; además, había casos, como en la confesión, en los que era imposible emplear traductores.

Por esto, los religiosos que tenían más facilidad para las lenguas, o aquellos que habían pasado a Nueva España muy jóvenes y que las habían aprendido en su infancia, decidieron codificar las lenguas indígenas más difundidas. Con gran paciencia se recopilaron las palabras que aprendían de los niños y se buscaron las estructuras gramaticales que regían las construcciones lingüísticas.

A pesar de las dificultades para reducir al alfabeto latino los sonidos de esas lenguas —algunas de ellas tonales—, para fines del siglo XVI se contaba ya con un corpus de textos que permitían a los religiosos comunicarse con sus fieles: Vocabularios o diccionarios y Artes o gramáticas; colecciones de sermones (Sermonarios) y de guías para confesores (Confesionarios) para ayudar a los frailes que tenían dificultades de aprendizaje; Doctrinas o catecismos, traducciones de vidas de santos y de pasajes bíblicos para uso de los catequistas y de los indígenas letrados; elaboración de piezas teatrales (Autos sacramentales) y de cantos para la difusión de enseñanzas. En estos trabajos procuraron conservar en castellano las palabras que definían conceptos teológicos, para evitar confusiones; sin embargo a menudo utilizaron términos indígenas Tloque nahuaque —señor del cerca y del junto— para nombrar el concepto cristiano de la Providencia, aun cuando su uso se prestaba a ambigüedades.

Algunos religiosos pensaron que, además de las lenguas, era necesario conocer las costumbres, ritos y creencias que sus fieles tenían antes de la conquista, pues así podrían descubrir las supervivencias idolátricas y transmitir con mayor eficacia el mensaje evangélico. Para tal fin fray Bernardino de Sahagún, ayudado por sus alumnos del colegio de Santa Cruz, recopiló por medio de encuestas hechas a los ancianos de Tepeapulco, Tlatelolco y Tenochtitlan, una impresionante cantidad de información sobre el mundo náhuatl prehispánico del altiplano. Trabajos similares realizó su contemporáneo, el dominico fray Diego Durán. Antes que ellos, los franciscanos fray Andrés de Olmos y fray Jerónimo de Alcalá habían hecho importantes aportaciones en el estudio de los pueblos indígenas nahuas y purépechas (León Portilla, 1999: 45 y ss.).

Sin embargo, este afán de investigación nacido de las necesidades misionales no fue una característica constante entre los religiosos; más bien se dio como

un fenómeno aislado. La actitud general entre los frailes ante el mundo prehispánico, un mundo que no comprendían y que consideraban obra del Demonio, fue de repudio y destrucción. Algunas similitudes entre las religiones mesoamericanas con el cristianismo y la constante representación de la serpiente, movieron a estos hombres medievales a pensar que Satanás se les había adelantado y que su deber era eliminar todo lo relacionado con él. Así, ayudados también por sus alumnos indígenas, destruyeron templos e ídolos y quemaron códices. Era necesario borrar todo lo que recordara a los naturales su religión pagana para que su cristianización resultara más efectiva (Cervantes, 1996: 17 y ss.).

El uso de la fuerza se extendió también a aquellos que veladamente se oponían a la predicación; en los primeros tiempos fueron práctica común la persecución contra los sacerdotes, nobles y hechiceros que continuaban con sus ritos antiguos y los castigos que iban desde azotes hasta la hoguera y la horca. Todavía en 1562 fray Diego de Landa llevó a cabo interrogatorios y castigos tan crueles que más de un centenar de indios murieron por esa causa, algunos se suicidaron y otros quedaron tullidos de por vida. Además, cuando era necesario, como en la rebelión de los chichimecas del Mixtón en 1540, los misioneros apoyaron el uso de la fuerza militar y la guerra como medio para imponer de nuevo la misión.

Al mismo tiempo que se resolvían las dificultades preliminares, se ponía en marcha el proceso de conversión metódica, que tenía como objetivos, por un lado, la catequización o transmisión de los elementos básicos del dogma y la moral cristianos, y por el otro, la promoción de una serie de prácticas y ceremonias comunitarias. En esta labor los religiosos también supieron aprovechar la ayuda de los grupos indígenas educados en sus conventos.

El catecismo se impartía a los adultos antes y después de ser bautizados, todos los domingos y días festivos. Muy temprano los vigilantes o «mandones» de cada barrio despertaban a la población y la reunían en el atrio frente a la iglesia, donde pasaban lista; quienes faltaban sin justificación recibían un castigo. Después se separaban hombres y mujeres, se les explicaba la doctrina y se les hacía memorizar alguna parte de ésta. Por último se les congregaba de nuevo para el sermón y la misa. Los niños, además, debían asistir cotidianamente a la instrucción religiosa antes de ir con sus padres a las labores del campo.

Para realizar estas actividades los religiosos contaban con la ayuda de jóvenes catequistas de ambos sexos, quienes suplían la carencia de personal misionero. En las cabeceras de doctrina ellos servían de instructores; en las «visitas», donde la presencia de los frailes no era constante, presidían los entierros, recordaban al pueblo los días de fiesta, bautizaban en caso de necesidad y vigilaban la moral pública, así como el cumplimiento de las obligaciones religiosas (Gómez Canedo, 1977: 148 y ss.).

Con el fin de facilitar el aprendizaje, los misioneros utilizaron métodos didácticos muy variados: la memorización se agilizó con el uso del canto; la comprensión del mensaje, por medio de pinturas, representaciones teatrales y espectáculos de participación multitudinaria. Con estos objetivos se compusieron canciones de contenido cristiano con palabras y música indígenas; se elaboraron dibujos en papel de amate con escenas de la creación del mundo o del infierno. La imagen se convirtió en un medio ideal para suplantar las dificultades de la comunicación verbal, con todas las ambigüedades y ambivalencias que se pueden dar en ese tipo de intercambios. Incluso fueron asimiladas algunas imágenes indígenas, como la del águila sobre el nopal, con un carácter emblemático a pesar de la fuerte asociación que tenían con el sacrificio.

Con la misma finalidad de facilitar el aprendizaje se escribieron en náhuatl y otros idiomas autos sacramentales sobre temas bíblicos desde la creación hasta el juicio final, que eran actuados por los mismos indígenas; se promovieron también grandes pantomimas, como la realizada en Tlaxcala en 1538, donde se escenificó la toma de Jerusalén por los ejércitos cristianos y en la que participaron un gran número de naturales y españoles (Sten, 2000: 15 y ss.). A veces las representaciones iban dirigidas a crear una fuerte impresión en los espectadores, como las mostradas por fray Luis Caldera, quien arrojaba a un horno perros y gatos vivos para ejemplificar los sufrimientos de los condenados en el infierno, o las que realizaba fray Antonio de Roa, quien se hacía azotar públicamente y se lanzaba sobre brasas encendidas para infundir en sus fieles el horror al pecado. Pero fue sobre todo la imagen, que solucionaba en apariencia las dificultades que tenía la comunicación verbal entre españoles e indios, el mejor medio que encontraron los frailes para lograr transmitir dogmas, historias y símbolos. La imagen sin embargo sólo fue utilizada como un medio didáctico pues, dado el peligro de las idolatrías, era poco recomendable el darle un uso devocional. De ahí muchas de las actitudes contrarias a la veneración de las imágenes que se pueden descubrir entre los religiosos de esta primera época misional.

En general, los religiosos no insistieron en una comprensión profunda de los dogmas por parte de sus catequizados. Era suficiente que supieran de memoria los elementos básicos de la doctrina y algunas oraciones, que conocieran y obedecieran los principios de la moral cristiana, sobre todo en lo referente a las prohibiciones de la sexualidad fuera del matrimonio, las idolatrías y la embriaguez. Junto con esto, se consideraba de mayor importancia el fomentar la participación comunitaria en prácticas rituales relacionadas con la administración de los sacramentos y con las ceremonias litúrgicas.

De los siete ritos sacramentales, fueron el bautismo y el matrimonio los que recibieron una mayor atención por parte de los misioneros, pues marcaban

etapas decisivas en la vida social de los individuos y se prestaban, por lo mismo, para la celebración de ceremonias colectivas.

El bautismo, que otorgaba la entrada a la comunidad cristiana, se administraba a los adultos después de una breve preparación en la doctrina. Los franciscanos, a causa de la gran cantidad de conversiones, no siguieron todas las ceremonias prescritas para el rito bautismal; esparcían con una rama el agua bendita sobre la multitud y sólo realizaban los actos propios del sacramento en unos cuantos asistentes. Los dominicos y agustinos se escandalizaron frente a tal actitud e insistieron en que todos los bautizados deberían recibir el agua, la sal y el aceite. Su posición fue respaldada por el sumo pontífice. Se estableció entonces que el sacramento se debía dar a los niños todos los domingos, y a los adultos durante las cuatro fiestas más importantes del año y que siempre debían seguirse los pasos estipulados por el ritual (Ricard, 1987: 180 y ss.).

En materia matrimonial los problemas fueron aún mayores a causa de la costumbre de la poligamia, muy común entre los personajes de alto rango social. Las mujeres de los señores eran servidoras productivas, por lo que obligarlos a tener una sola esposa implicaba una disminución de su patrimonio; además, los matrimonios eran un medio para fortalecer alianzas y para sellar pactos.

Al parecer durante la primera década colonial los frailes fueron muy cautos al imponer la monogamia; la prohibición de tener varias mujeres hubiera dificultado la alianza con los señores indios. Los caciques de Michoacán, bautizados por los franciscanos entre 1526 y 1529, aún poseían varias mujeres cuando llegó ahí como visitador de la Segunda Audiencia Vasco de Quiroga en 1533. Tampoco en ese periodo fueron comunes las ceremonias matrimoniales. El caso del señor de Tezcoco Hernando Pimentel, que se casó con toda solemnidad y con regalos de Cortés, fue excepcional, dado el papel que jugó esa ciudad en la conquista.

Después de 1530, en cambio, se impuso la obligatoriedad de la monogamia, y los matrimonios fueron multitudinarios. Uno de los principales problemas era el de dilucidar con cuál de las esposas debía realizarse el rito cristiano. La iglesia exigía que se hiciera con la primera, pues aceptaba la validez de un ritual matrimonial usado entre los prehispánicos, pero los maridos mentían a menudo sobre la preeminencia de sus consortes para conservar a la más joven. Los religiosos trataron de solucionar cada caso de la mejor manera posible, asesorados por los ancianos del pueblo que conocían las relaciones familiares de todos. Así unían y rompían vínculos de acuerdo con las informaciones recibidas. Esto les acarreó fuertes conflictos con los obispos, quienes veían usurpadas sus funciones. A pesar de las dificultades, los frailes procuraron que las mujeres repudiadas no quedaran desamparadas, por lo que buscaron siempre para ellas nuevas

parejas. Con el matrimonio cristiano se consolidó la familia de la nueva sociedad, institución central para fomentar las alianzas, para legitimar la sucesión de los linajes gobernantes y para transmitir los valores que la Iglesia intentaba imponer (*Ibid*.: 190 y ss).

En otro plano se encontraban los restantes sacramentos. La confesión era obligatoria una vez al año. Al parecer los religiosos comenzaron a practicarla desde 1526, después de una explicación por medio de imágenes donde se representaban los pecados. Poco a poco los indios acudieron a ella con sus faltas pintadas sobre papel y con mucho interés, y los frailes comenzaron a crear manuales de confesión en las lenguas indígenas para poder interrogar con mayor acuciosidad. Aunque les era difícil comprender el concepto cristiano de pecado, los indios comenzaron a recibir a través de la confesión nociones occidentales como la culpa, el individualismo, el libre albedrío, la intencionalidad y el examen de conciencia (Martíarena, 1999: 45 y ss.).

La comunión se destinó sólo a aquellos que conocían bien el catecismo y por tanto se les consideraba capaces de entender su significado; la existencia del canibalismo ritual, el uso de alucinógenos y otras prácticas que se asociaban con la ingestión de la divinidad facilitaban la confusión. La extremaunción se aplicó únicamente a los habitantes cercanos a los conventos. La confirmación, sacramento administrado por los obispos, estuvo supeditada a las visitas pastorales, que no eran muy frecuentes. El orden sacerdotal se negó casi totalmente a los indios.

Una de las preocupaciones más grandes de los misioneros fue fomentar la asistencia a la misa dominical. Para hacer más atractiva la ceremonia se introdujo en ella un elevado número de cantores y músicos que tocaban diversos instrumentos precortesianos y europeos. Era necesario dar al acto un gran esplendor para captar la atención de los indígenas hacia su nueva religión. Con esta finalidad se promovieron también las procesiones y las fiestas litúrgicas decoradas con flores y papeles de colores, amenizadas con cantos y danzas de tradición prehispánica —como la del volador—, a pesar de que esos «mitotes» podían contener elementos paganos. El esplendor del culto, que debía sustituir a las vistosas festividades paganas, estaba enmarcado con suntuosas construcciones conventuales que constituían un elemento más de atracción para los naturales, sobre todo ya en una época en la que estaban cristianizados y necesitaban reforzar sus creencias.

Para 1550 había alrededor de ochenta conventos de mendicantes. Veinte años después, en 1570 eran ya 273 —138 franciscanos, 85 agustinos y 50 dominicos—, administrados por cerca de ochocientos religiosos. A lo largo de cincuenta años se había adaptado una estructura medieval, como era las órdenes religiosas

mendicantes, a un medio totalmente distinto al europeo, lo que había provocado profundos cambios en su interior. En las cabeceras fundadas en pueblos indígenas habitaban entre tres y cinco religiosos, de los cuales la mayor parte viajaba continuamente recorriendo los poblados circunvecinos, algo inconcebible en el ámbito europeo. El guardián o prior de un convento no sólo era la cabeza de su comunidad, era también el dirigente político de un pueblo de cabecera y de su circunscripción. Para mediados del siglo XVI las órdenes mendicantes en Nueva España, por las necesidades de la misión, tenían ya una vida autónoma y de hecho sus provincias ya se habían independizado de las de España. La expansión territorial de los mendicantes propició que entre 1551 y 1653 las tres órdenes crearan trece provincias religiosas (Rubial García, 2002: 12 y s.).

Es muy sintomático, sin embargo que ese proceso de fragmentación coincidiera con un decaimiento en el espíritu que animó la etapa anterior. A partir de 1570 en el centro y el sureste del territorio se vivió una brutal disminución de la población indígena que propició la progresiva desintegración del orden social en los pueblos. La restricción de los atributos de las autoridades locales y el deterioro del poder de la antigua nobleza aliada a los frailes debilitaron las presiones sobre los naturales para el cumplimiento de sus obligaciones religiosas. Por otro lado, el optimismo de los frailes sobre la cristiandad indiana sufrió un fuerte golpe ante la supervivencia de las idolatrías y prácticas paganas. Sin duda influyeron también las continuas pugnas con los obispos por la jurisdicción sobre los naturales, además de la ocupación de algunas visitas por el clero secular. Por último, con la entrada de gran cantidad de elementos criollos en las órdenes mendicantes, se intensificaron las relaciones con la sociedad blanca, y los nuevos intereses de los religiosos los alejaron de su antigua posición con respecto a la población indígena.

Para ese entonces Mesoamérica había dejado de ser una tierra de misión. Las comunidades cristianas estaban ya perfectamente constituidas; había pasado la etapa evangelizadora y los frailes se dedicaban solamente a la administración religiosa en sus parroquias.

3. *Las misiones en las fronteras (1570-1750).*

Para 1570 la evangelización de Mesoamérica ya estaba concluida, pero al norte del río Santiago la colonización española se enfrentaba a una nueva realidad, diferente a la de las altas civilizaciones que hasta entonces había sometido: los varios grupos norteños —entre los que había nómadas y semisedentarios— no poseían centros ceremoniales, ni complejas estructuras e instituciones sociales, ni sistemas tributarios que pudieran ser utilizados como base para la evangeli-

zación. La zona había sido explorada desde 1523 por orden de Hernán Cortés y entre 1529 y 1533 Nuño de Guzmán realizaba la conquista e iniciaba la colonización del reino de Nueva Galicia, en el que se repartieron algunos indígenas en encomienda y se crearon misiones administradas por los franciscanos. Entre 1560 y 1600 otros capitanes recibían los títulos de adelantados y gobernadores y se creaban en la región otros tres reinos: Nueva Vizcaya, Nuevo León y Nuevo México. Este interés de la Corona y de los colonos españoles por el norte se debía a sus importantes yacimientos de plata. Desde 1546, que se descubrió el mineral en Zacatecas, una verdadera "fiebre de la plata" se desató en Nueva España. Cientos de colonos y mercaderes, indígenas, mestizos y esclavos negros llegaron desde México, Michoacán y Nueva Galicia a colonizar la zona y con ellos se fundaron villas, «presidios» —emplazamientos militares rodeados de una empalizada— y reales de minas. De manera paralela a ese proceso colonizador, fue necesario concentrar a la población nativa en centros que permitieran tener acceso a su mano de obra. Por ello, la labor misionera fue un aspecto central de la política colonizadora de la Corona en esas regiones. Sin embargo, como en otras áreas de colonización, los abusos de los colonos y las rupturas que implicó la introducción del cristianismo provocaron continuas rebeliones indígenas que destruyeron misiones y poblados, matando a los misioneros y que fueron ahogadas en sangre por ejércitos hispano mestizos. Durante esas rebeliones, y después de ellas, muchos indios bautizados huían de las misiones para integrarse a aquellos que no habían aceptado el dominio español. Las misiones se enfrentaron así también a los ataques de esos grupos de indios «apóstatas» y paganos que habitaban una zona fronteriza sumamente móvil, tanto en el territorio como en la definición de lo que significaba el ser cristiano.

La mayor parte de esas misiones norteñas, al no tener poblados sobre los cuales asentarse, fueron creadas trasladando grupos de indios cristianos y sedentarios del centro. Con ellos se echaban a andar las empresas agrícolas y ganaderas y gracias al atractivo de tener alimentos todo el año y de los regalos que les hacían, los nómadas comenzaron a acercarse a esos poblados y a recibir las enseñanzas cristianas. Para fomentar su continuidad, la Corona concedió a las misiones norteñas la exención del pago de tributos y a los misioneros de ellas el doble de salario (200 pesos y cien fanegas de maíz al año) del que recibían los doctrineros del centro.

Aunque estas características generales de las misiones se dieron en todo el norte, existieron sin embargo peculiaridades dadas por el nivel de integración cultural de los pueblos indígenas que las recibieron como por la manera de concebir la misión que tuvieron los dos grupos religiosos que las llevaron a cabo: franciscanos y jesuitas.

Los primeros religiosos que empezaron a misionar en las inhóspitas tierras norteñas fueron los franciscanos, quienes habían fundado misiones en Nueva Galicia, alrededor del lago de Chapala, desde la primera mitad del siglo XVI. Después de una larga guerra de guerrillas contra los chichimecas (1550-1590) que atacaban las caravanas portadoras de bastimentos hacia las minas de Zacatecas, el virrey marqués de Villamanrique y un capitán mestizo Miguel Caldera habían logrado pacificar la zona haciendo pactos con los diferentes grupos y regalándoles ropa y comida a cambio de que no atacaran las caravanas. Una vez conseguida la paz alrededor de 1590, los franciscanos comenzaron a fundar misiones con indios tlaxcaltecas y para atraer a los nómadas, utilizaron regalos y la promesa de eximirlos del pago de tributos si se sometían. Muchos de estos indígenas, sujetos a una economía de temporal, con grandes necesidades en ciertas épocas del año, sobre todo en invierno, se acercaban a las misiones que les daban un sustento fácil y con el tiempo comenzaron a congregarse alrededor de ellas. Después de los misioneros llegaron los ganaderos, los mineros, los agricultores blancos y mestizos y afianzaron la colonización de lo que se conocería como el Bajío.

La conquista de la Gran Chichimeca estableció una serie de patrones que serían utilizados en adelante entre las tribus norteñas. Las minas de plata, los intereses de gobernadores y capitanes y la labor misionera habían sido los principales promotores de la colonización y lo seguirían siendo en adelante. El siguiente emplazamiento misionero franciscano se dio en el Nuevo México, tierra donde se esperaban encontrar las míticas ciudades de oro y plata de Cíbola y Quivira. En 1597, Juan de Oñate inició una conquista que duraría diez años por la oposición feroz de los indios pueblo. Una vez sometidos los nativos, llegaron los franciscanos pero las pugnas entre los colonos y las escasas provisiones y metales —sólo había minas de sal— impidieron una rápida consolidación del dominio español y la salida de muchos conquistadores. Las cosas cambiaron cuando se nombró como gobernador a Pedro de Peralta, quien fundó la villa de Santa Fe en 1610; sus 60 residentes españoles recibieron amplios privilegios y un control absoluto sobre los tributos y la mano de obra indígenas y sobre las tierras mejor irrigadas. Este control, al igual que en otras zonas del virreinato, produjo pleitos con los franciscanos, quienes, para afianzar su labor y fortalecer su presencia en el territorio crearon la custodia de Nuevo México en 1617. Para fines de esta centuria las misiones franciscanas en esa zona funcionaban por medio de cajas de comunidad que manejaban frailes y caciques, pero sus logros eran poco evidentes como lo mostró una violenta rebelión que destruyó los templos y dejó un saldo de veintiún misioneros muertos. Entre 1680 y 1696 el reino de Nuevo México fue controlado por los rebeldes. Una vez aplacada la

revuelta, los franciscanos restablecieron la mayoría de las antiguas parroquias e incluso se fundaron algunas nuevas. En 1706 una misión nació cerca del recién creado presidio de Albuquerque.

Los franciscanos fueron también quienes se encargaron de las áreas misionales en los reinos de Nueva Vizcaya, Nuevo León y Coahuila. En 1602 fundaban un convento en la recién creada villa de Monterrey (1596) con el fin de colonizar esa zona. Para reforzar sus misiones en las regiones norteñas la orden creó las provincias de San Francisco de Zacatecas en 1604 y de Santiago de Jalisco en 1607. A partir de 1621 se fundó la custodia de Río Verde para misionar en Tamaulipas. Sin embargo, la mayoría de estos intentos fueron un fracaso a causa de las continuas agresiones de los indios. Los frailes tuvieron que conformarse con tener sus conventos en lugares donde había un fuerte militar que los protegiera de los ataques de los nómadas. Además del nomadismo, otras causas de ese fracaso fueron las llamadas «congregas», expediciones militares que hacían los hacendados de Nuevo León y Coahuila para capturar esclavos. Ante tal violencia, los indios rechazaron todo intento de penetración, incluso la de los misioneros. Ésta fue la situación de la misión franciscana en el norte durante los dos siglos posteriores: avances lentos y difíciles.

Con todo, los franciscanos intentaron reorganizar sus misiones con la creación de varios colegios llamados de *Propaganda Fide* entre 1682 y 1733. Con ellos se pretendía dar a los futuros misioneros los medios y conocimientos necesarios para reforzar las misiones franciscanas y llevarlas al éxito obtenido por las empresas de los jesuitas. Uno de los más entusiastas frailes evangelizadores de esta época fue Antonio Margil de Jesús, fundador de los colegios de Guatemala y de Zacatecas y evangelizador. Con él los franciscanos penetraron en las selvas del sureste que continuaban aún sin colonizar, a pesar de que hubo algunos intentos fallidos por parte de los dominicos en la región de la Verapaz a mediados del siglo XVI. Fray Antonio fue también quien inició las misiones en Texas, creadas con el apoyo del virrey para detener el avance de los franceses de Louisiana. Con todo, al igual que había pasado con las misiones organizadas por las provincias, éstas de los colegios apostólicos tampoco consiguieron muchos resultados. El colegio de Zacatecas tuvo que abandonar a mediados del siglo XVIII numerosas fundaciones en Texas y en Tamaulipas, pues la intención evangelizadora entre infieles no se estaba cumpliendo en ellas. Los frailes no pasaban de ser párrocos de los españoles y mestizos que vivían en los presidios y habían tenido muy pocos avances en la conversión de los indios (Alcocer, 1958: 179 y ss.).

Además de las dificultades que presentaba el nomadismo, no cabe duda que el poco éxito de la evangelización franciscana se debió a que sus esfuerzos es-

taban fragmentados en una multiplicidad de jurisdicciones: tres provincias, dos custodias y cuatro colegios apostólicos enviaban a sus misioneros a las diversas misiones norteñas sin tener entre sí ningún tipo de acuerdo. Algo muy diferente pasó con la misión jesuítica, organizada a partir de seis rectorados que administraban 117 misiones en 1750 y cuyos recursos eran controlados por medio de una procuraduría general. Un visitador de misiones realizaba viajes de inspección a los diferentes pueblos, tanto a los de cabecera como a las visitas.

En 1589, Rodrigo del Río de la Loza, gobernador de Nueva Vizcaya, terrateniente y minero, invitó a los jesuitas a misionar en Sinaloa, con el fin de colonizar ese territorio y ampliar su zona de influencia. Teniendo como base de operaciones el fuerte militar de San Felipe y Santiago —hoy ciudad de Sinaloa— los jesuitas iniciaron la penetración pacífica entre los indios de la zona. En 1591 el padre Gonzalo de Tapia fundaba la primera misión de su orden entre los ocoronis, zuaques y tehuecos; dos años después se construían las de los acaxees y xiximes y en 1596 se iniciaba la de los tepehuanos. Estos primeros intentos misioneros de los jesuitas fueron, sin embargo, muy poco exitosos. Los sacerdotes hacían visitas a las aldeas donde vivían los indios, pero los asentamientos eran inestables. El asesinato del padre Tapia en 1594 a manos de unos indios rebeldes mostró la necesidad de crear un nuevo sistema de penetración basado en misiones estables fundadas con indios cristianos del centro y con el apoyo militar. Estos establecimientos permitieron a los jesuitas iniciar la evangelización de los tarahumaras, guazaparis, mayos, yaquis y ópatas durante los primeros veinte años del siglo XVII. La existencia de asentamientos agrícolas precarios entre esos grupos de Oasisamérica, facilitó la fundación y el avance de las misiones, en las que los religiosos crearon autoridades indígenas para su gobierno y control, jefes que tenían las funciones de los caciques en Mesoamérica. En cada misión vivía un jesuita que organizaba la vida religiosa, la cría de ganado, las siembras y el trabajo de la comunidad la cual debía prestar servicio forzoso en ella tres días de la semana de manera rotativa. A diferencia de los franciscanos, que dependían para el sustento de la misión de las cajas de comunidad, los jesuitas convirtieron sus fundaciones en unidades productivas autosuficientes que con sus excedentes ponían las bases para la fundación de otras (Decorme, 1941: I, 33 y ss.).

Muy pronto las misiones fueron centros tan productivos que se volvieron abastecedores de alimento para los reales de minas. A pesar de los beneficios que traían los misioneros, con ellos llegaron también muchos perjuicios. Los indios de las misiones tenían que prestar servicios forzosos en las minas durante algún tiempo, además de los trabajos no remunerados que realizaban para la misión. La explotación, unida a las exigencias morales de los jesuitas, a la persecución de los chamanes y a la ruptura de los vínculos y tradiciones ancestrales que

el cristianismo impuso motivó numerosas rebeliones. Algunas de ellas, como la de los tepehuanos en 1616, fueron tan devastadoras que pusieron en peligro el dominio español en la zona. Estas rebeliones fueron reprimidas por ejércitos mestizos e indígenas desde Durango y Culiacán y las misiones se volvieron a fundar con la ayuda militar (Ortega y Del Río, 1993: 199 y ss.).

De hecho, fue a causa de las numerosas rebeliones que asolaron la región de los tarahumaras entre 1646 y 1690 que el avance evangelizador jesuita se detuvo por un tiempo. Sin embargo, para fines del siglo XVII la expansión de la fronteras novohispanas hacia el occidente recibió un nuevo impulso con la llegada de Francisco Eusebio Kino, jesuita que fundó pueblos y fomentó la agricultura y la ganadería entre los pimas de Sonora y Arizona. A pesar de los continuos ataques apaches, esas misiones fueron muy prósperas durante el siglo XVIII. Una actividad paralela llevó a cabo en la Baja California el padre José María Salvatierra, aunque ahí la misión fracasó por la pobreza de los recursos naturales y por el nomadismo de la población nativa. Con todo, durante la primera mitad del siglo XVIII las misiones de California recibieron una gran atención y ayuda gracias a un Fondo Piadoso que las subvencionaba. Pero los pueblos en California siempre dependieron de los recursos enviados por las misiones del continente y su pobreza jamás permitió la reducción del nomadismo ni hizo posible que los indios neófitos habitaran dentro de su demarcación, como sucedía en el resto del territorio administrado por la Compañía de Jesús (Del Río, 2003: 45 y ss.).

Aunque los jesuitas hicieron algunas innovaciones a causa del diferente tipo de población a la que se dirigían en el norte, en la práctica se siguieron muchos de los modelos mendicantes de la primera mitad del XVI. Al igual que ellos fue necesario escribir catecismos, vocabularios y gramáticas para ayudar a los misioneros en el aprendizaje de las lenguas nativas. Fue fundamental también crear una capa dirigente que ayudara a la labor evangelizadora por medio de una estructura política e incluso militar. Al igual que en Mesoamérica, fueron nombrados gobernadores, mandones, fiscales, alcaldes y hasta capitanes a causa de la necesidad de mantener contingentes militares para defenderse de los ataques apaches. Se creó un seminario en Sinaloa para preparar a los jóvenes catequistas nativos, que fueron también sus principales colaboradores en el aprendizaje de las lenguas. El rector de este seminario, y del colegio para los criollos que funcionaba adjunto, se convirtió en el dirigente espiritual de toda la región. Las misiones jesuíticas también desarrollaron, al igual que en el centro, el complejo cabecera/ visitas y utilizaron las procesiones, las fiestas y las cofradías como medio de atracción y cristianización —desde 1594 se conmemoraba la semana santa en Sinaloa con una representación de la pasión y una procesión de flagelantes—. La Compañía de Jesús, sin embargo, a diferencia de los mendicantes,

creó un compacto complejo misionero que abarcó toda la región noroccidental de la Nueva España. También a diferencia de los mendicantes que procedían del ámbito español (salvo unas pocas excepciones franciscanas al principio del XVI), los jesuitas tenían entre sus misioneros a individuos que provenían de todos los ámbitos donde la orden tenía colegios, especialmente de España, Italia y la Europa oriental, además de varios criollos (Poltzer, 1972: 12 y ss.).

4. *La pastoral misionera en las zonas colonizadas rurales (1570-1750).*

Para fines del siglo XVI, el proceso evangelizador ya estaba consolidado y había modelado todos los aspectos de la vida de las comunidades aborígenes. Los frailes habían conformado pueblos a la manera occidental en los que se practicaban los rituales cristianos comunitarios. Para lograr su cristianización no habían dudado en hacer varias concesiones adaptando elementos indígenas e insertándolos dentro del contexto cristiano: utilizaron las similitudes de ambas religiones para imponer santos, santuarios y celebraciones del cristianismo sobre los dioses tutelares, los centros ceremoniales y las fiestas agrícolas que tenían significados semejantes; hicieron uso de términos —como Mictlán para definir el infierno— y de símbolos indígenas —como el águila y el nopal, la vírgula de la palabras, las plumas o las piedras preciosas— que fueron integrados en los textos destinados a la enseñanza de la doctrina, en las pinturas murales y en los relieves en piedra de los conventos, y en las procesiones y representaciones teatrales. Con estas actitudes facilitaron la creación de puentes entre ambas culturas y la aparición de fenómenos de sincretismo.

La ardua labor de los religiosos, encaminada a la salvación de las almas de los indios, les había dado una posición privilegiada y un gran poder sobre ellos. Movidos por un paternalismo exacerbado y por un afán protector los frailes habían intentado aislar a los indios del mundo español que los podía corromper. En muchos casos esos intentos fueron un fracaso pues los caminos y las ciudades promovieron el intercambio y el mestizaje. Con todo, la evangelización era ya un proceso irreversible.

Para el siglo XVII todos los pueblos indígenas de Mesoamérica, a excepción de aquellos que habitaban en las selvas mayas del sureste, estaban organizados dentro de una compleja red parroquial en las nueve diócesis en las que dividía el territorio —incluidas las dos norteñas—. En esas parroquias (o doctrinas) eran administrados los sacramentos por una comunidad de religiosos que vivían en un convento adjunto —guardianía entre los franciscanos o priorato entre los dominicos y agustinos—. Existían sin embargo también algunas parroquias del clero secular llamadas curato colado, beneficio o partido de clérigos. En el siglo

XVI el número de parroquias seculares era mínimo y como los frailes se negaban a obedecer a los obispos — alegando que sólo recibían órdenes de sus provinciales pues no eran parroquias sino doctrinas misioneras— la lucha entre obispos y religiosos estalló irremediablemente. El punto de conflicto tenía que ver con la jurisdicción sobre los indios y con el hecho de que un cura párroco del clero regular era a su vez prior o guardián de un convento. Como cura debía estar sujeto al obispo, pero su elección dependía de un capítulo provincial corporativo y debía fidelidad a su provincial. A causa de este problema, las relaciones entre el clero regular y el secular no fueron en ninguna forma amistosas durante los tres siglos virreinales. A mediados del siglo XVII el obispo de Puebla, Juan de Palafox, secularizó varias parroquias de regulares en su diócesis, lo que alteró profundamente las relaciones entre ambos cleros y fue el modelo de otras secularizaciones en Oaxaca, Yucatán y Nueva Vizcaya.

Muchas quejas desató la inusitada orden del obispo Palafox. Este acusó a los religiosos de negligencia en la atención de sus obligaciones, de tener demasiado poder sobre los indios, de cobrar excesivas cantidades por la administración sacramental etc. La reacción de los frailes, una vez recuperados del primer impacto, fue en algunos casos muy violenta. En Cholula doce franciscanos armados de palos y cuchillos rompieron puertas y ventanas por la ciudad y entraron violentamente a la iglesia parroquial, se apoderaron de una imagen de la virgen con su corona y sus joyas y huyeron con ella. Por otro lado exhortaron a los indios a no acudir a las parroquias secularizadas y a solicitar a las autoridades el retiro de los clérigos impuestos por Palafox. Algunos indios se pusieron del lado de los frailes y otros del de los seculares por los que a menudo hubo peleas entre ambos bandos (Piho, 1981: 117 y ss.).

Tanto las doctrinas mendicantes como los beneficios de seculares cumplían las mismas funciones: administración y registro de bautizos y matrimonios; dirección espiritual y realización de los otros ritos sacramentales y de las fiestas; organización de cofradías —de ánimas, de sangre, del Rosario— y hermandades como las de terciarios; organización de la labor educativa y en ocasiones de la hospitalaria, etc. Todas estas actividades eran realizadas tanto en el poblado cabecera como en las visitas. Por su labor, los curas párrocos recibían limosnas y obvenciones —pago por los servicios religiosos— y, en algunas parroquias regulares, trabajo gratuito en las tierras, molinos, canteras o rebaños propiedad de los conventos.

Poco a poco, en los poblados cercanos a las grandes ciudades o en aquellos que se encontraban en caminos muy transitados los patrones religiosos del mundo urbano comenzaron a imponerse sobre el rural. Esto se debió sobre todo a que la formación del sacerdocio regular y secular se realizaba en la universidad

de la ciudad de México y en los colegios y seminarios de las capitales episcopales. En esta instrucción y en la imposición de un modelo único tuvieron un papel sobresaliente los jesuitas. A ellos también se debe la introducción de las llamadas *misiones cuaresmales* (Gonzalbo, 1989: 43 y ss.). A causa de la deficiente administración que recibían los poblados indígenas, las haciendas y obrajes y en general todo el ámbito rural, los obispos permitieron que los jesuitas ayudaran a los curas párrocos durante las épocas del año, como la cuaresma, en las que se requerían más sacerdotes para la predicación y la cura de almas. Esto lo hicieron también en el siglo XVIII los franciscanos de los colegios de *Propaganda Fide*, lo que constituyó una de sus actividades más comunes. Una de las razones por las que estas misiones entre cristianos se intensificaron fue por la proliferación de supersticiones y sobre todo por la supervivencia de las idolatrías.

Aunque la imposición del cristianismo determinó ciertamente un profundo cambio en la mentalidad indígena y ocasionó la destrucción de muchos elementos religiosos prehispánicos en el ámbito de la religión oficial —con la desaparición del sacerdocio, los templos, los códices y los rituales públicos—, en la vida doméstica el culto a los dioses siguió vivo asociado a la agricultura, a la magia erótica y adivinatoria y a la medicina. Aunque en Nueva España no se instrumentó como en Perú una campaña para erradicar las idolatrías, si tenemos abundantes noticias sobre estas supervivencias prehispánicas gracias a los tratados que, para ayudar a los párrocos a combatirlas, escribieron varios clérigos del siglo XVII. Uno de ellos, Jacinto de la Serna, explicaba que muchos indios ponían sus ídolos en medio de los sembradíos de maíz o entre sus mercaderías con la confianza de que con ello aumentarían, y ante su presencia se sacrificaban gallinas y otros animales e incluso algunos derramaban su propia sangre. Hernando Ruiz de Alarcón, por su parte, descubrió todo un complejo de cultos alrededor del tabaco, del peyote y del estafiate los cuales se dedicó a denunciar en su tratado.

La supervivencia de idolatrías había propiciado durante la segunda mitad del siglo XVI la erección de capillas donde se veneraban imágenes milagrosas. Algunos religiosos consideraron que estas manifestaciones podían ser peligrosas pues ocultaban tendencias idolátricas, pero tal actitud, de inspiración erasmista, fue considerada poco ortodoxa después del concilio de Trento, que defendía el culto a las imágenes frente a la actitud iconoclasta luterana.

Por otro lado, desde las últimas décadas del siglo XVI, los eclesiásticos buscaban respuestas adecuadas para una nueva realidad social. Además de la persistencia de las idolatrías, el estancamiento de la misión en el área de Mesoamérica, ya cristianizada para entonces, y las pocas perspectivas que había en el norte, asolado por la guerra chichimeca, hacía necesaria la búsqueda de un nuevo

sentido religioso. Los prodigios fueron uno de los mejores aliados de la Iglesia para crear nuevos códigos de socialización y de control. Aunque al principio fueron los seculares los que promovieron esos santuarios, a la larga los mismos religiosos se vieron inmersos en ese torbellino de prodigios, que apoyaron y promovieron con la misma firmeza que los seculares (Brading, 2002: 95 y ss.).

El culto a esta serie de imágenes, cuya aparición milagrosa mostraba el favor divino, forjó santuarios que comenzaron a ser visitados por innumerables peregrinos: la virgen de los Remedios, promoción capitalina del cabildo de México cerca de un santuario otomí, dispensadora de lluvias y asociada con la luna, fue el primer culto que hizo su aparición con una ermita desde 1528; la virgen de Guadalupe, colocada por el arzobispo Montufar en 1555 para contrarrestar la influencia de los franciscanos, con quienes había tenido varios pleitos, y cuya imagen comenzó a asociarse con el águila y con el sol; el santo Cristo de Chalma, icono agustino creado para sustituir un antiguo culto al dios de las cuevas Oxtoteotl; el señor de Sacromonte, asociado al culto de las reliquias de fray Martín de Valencia y a una divinidad del agua; la virgen de Izamal, centro de un santuario cercano a una antiguo centro ceremonial maya. Esos santuarios, y otros más, sirvieron para suplantar cultos a antiguas deidades y para modelar la religiosidad de los nuevos grupos étnicos y sociales desarraigados (Baez-Jorge, 1988: 105 y ss.). Por su parte los religiosos insistieron en promover el culto a las reliquias y a los cadáveres de los misioneros del centro y de los mártires muertos entre los nómadas del norte. Las procesiones que acompañan sus sepelios, las ofrendas de los indios en sus tumbas y el interés de los fieles por apropiarse de partes de sus hábitos e incluso de sus cuerpos, son muestra de que la actividad promocional de los religiosos tenía plena aceptación en una sociedad sedienta de espacios sagrados.

5. *Una pastoral misionera para el ámbito urbano (1585-1750).*

El tercer concilio provincial mexicano reunido en 1585 fue la cristalización de los anhelos de una nueva Iglesia centrada en las ciudades y en la atención de las poblaciones urbanas, de una institución que ejercía mayores controles sobre la religiosidad y que daba a los obispos la preeminencia sobre todos los ámbitos eclesiásticos. Tales hechos marcaron el principio de una nueva etapa en la historia eclesiástica novohispana (Martínez Ferrer, 1998: 237 y ss.).

El surgimiento de nuevos grupos desarraigados como los mestizos, los indios emigrados a las ciudades, los esclavos negros, los criollos y los emigrantes españoles, había roto el esquema tradicional que concebía a la sociedad novohispana formada por dos repúblicas independientes y separadas, una de españo-

les y otra de indios. La mayor parte de esta población vivía en el ámbito urbano y sólo podían sujetarse a la Iglesia institucional por medio de una actividad pastoral adecuada a tales situaciones y un nuevo sentido religioso aparecido en Europa a raíz de la reforma protestante.

La Contrarreforma, el acontecimiento cultural más significativo y de mayor impacto en el ámbito católico de esta época, proponía una religiosidad centrada en la liturgia de la fiesta —acompañada de procesiones, altares efímeros, arcos triunfales y música—, insistía en la necesidad de las devociones —como el rosario y las oraciones por las ánimas del Purgatorio— y sobre todo ponía especial atención en el culto a las imágenes y a las reliquias de los santos. La Contrarreforma, además, concedió a los obispos amplios poderes sobre el resto de la Iglesia, remarcó el papel rector de los clérigos sobre los laicos e impulsó la expansión de instituciones que instrumentaran la nueva política religiosa.

En Nueva España la Contrarreforma se impuso gracias a varias instituciones que hicieron posible la formación de una cultura autoritaria, aunque con un enorme poder de adaptación a las circunstancias locales: el tribunal del Santo Oficio, encargado desde 1571 de prohibir o permitir las manifestaciones religiosas que convenían a los intereses de una Iglesia que generaba cada vez mayores controles; la Compañía de Jesús, llegada en 1572, propulsora de una nueva espiritualidad, más flexible y sincrética, que pudo adaptarse fácilmente a las realidades locales; la fundación de las provincias de carmelitas, mercedarios y dieguinos, dedicadas a la predicación en el ámbito urbano; los conventos de religiosas nacidos de las necesidad de dar cabida al excedente de una población femenina española cada vez más numerosa; un clero secular culto egresado de los colegios jesuíticos y de la universidad y apoyado por los cabildos catedralicios y por los obispos que, por medio de los concilios provinciales aplicaron las reformas propuestas en Trento al ámbito novohispano. Y frente a estas nuevas corporaciones eclesiásticas, las viejas órdenes mendicantes, que luchaban por conservar los privilegios obtenidos al haber sido las primeras en llegar y que se adaptaban a las condiciones impuestas por el cambio. Para dar a los laicos una mayor participación en la vida religiosa, además de promover la seguridad social, la transmisión de los valores morales y el control de las manifestaciones del culto, las órdenes religiosas y el clero secular fomentaron la creación de cofradías, congregaciones y órdenes terceras. A ellas se integraron casi todos los grupos sociales.

La nueva pastoral de la Contrarreforma utilizó numerosos recursos para este proceso de reevangelización de los laicos. Por un lado estaba la predicación que se realizaba, no sólo desde el púlpito, sino también en las plazas, en las ceremonias públicas y en todo acto donde se pudiera dar una enseñanza moral,

incluidos los ajusticiamientos. En esta actividad los jesuitas fueron expertos, al igual que en promover un tipo de teatro urbano evangelizador, el auto sacramental. En tarimas colocadas en lugares estratégicos, sobre todo en la fiesta del *Corpus Christi*, los alumnos de los colegios jesuíticos actuaban pequeñas piezas didácticas escritas por los mismos sacerdotes (Frost 1992: 23 y ss.). Esa misma fiesta, como todas las celebradas durante el año, con su aparato visual y simbólico, se volvió un instrumento que al teatralizar la religión la volvía accesible a las masas y la convertía en un espectacular sermón viviente.

Junto con el sermón, el teatro y la fiesta, la Contrarreforma utilizó de manera exhaustiva la imprenta como medio para difundir sus mensajes. En un principio los textos editados fueron sobre todo los catecismos —incluidos algunos en lenguas indígenas—, pero durante los siglos XVII y XVIII lo que predominó fueron las guías de oración —novenas, *Via crucis*— y los breves resúmenes que incluían la vida de los santos. Con la promoción de un devocionalismo externo se pretendía afianzar las creencias y encauzar las prácticas hacia una interiorización de la moral. Los mensajes de la letra impresa se difundieron sobre todo gracias a los sermones, las confesiones, las direcciones espirituales y la lectura pública en las reuniones de las cofradías, en los refectorios conventuales, en las veladas familiares y en los retiros espirituales promovidos por los jesuitas.

Sin embargo, no bastaban libros, lecturas y charlas con el confesor, eran necesarios también un conjunto de objetos que funcionaban como mediadores, siendo las imágenes y las reliquias los más importantes. Por un lado estaban las imágenes milagrosas locales promovidas por los obispos y manifestadas en cerros y cuevas. La Iglesia las propuso a los fieles como fuente inagotable de bienestar material y espiritual para los individuos y la colectividad y como remedio contra incendios, sequías, epidemias e inundaciones. Y junto a estos íconos especiales, las otras imágenes de bulto o pintadas, colocadas en los retablos y en los muros de los templos y de los conventos que recordaban con su exhaustiva presencia a los protectores celestiales. Pero además de ser objetos de culto público, las imágenes eran también íconos devocionales en el ámbito privado: lienzos, esculturas y, sobre todo, el grabado —en estampas, novenas, patentes, contratos y sumarios de indulgencias de las cofradías— que permitía a los estratos más modestos tener acceso a estos objetos de veneración. Y, junto a ellas, toda una gama de objetos con imágenes insertadas que tenían además poderes curativos: las medallas, los rosarios, los panecitos benditos, los *Agnus Dei* de cera, los escapularios —trozos de tela para colocarse sobre pecho y espalda que llevaban bordada la imagen de la virgen o de un santo—. Entre estos objetos con cargas mágicas merecen una especial mención las reliquias, partes del cuerpo o de las posesiones de los santos que tenían poderes curativos. Des-

de el siglo XVI la Iglesia promovió la importación de esos objetos de Europa, cuya fragmentación multiplicaba su capacidad de hacer milagros, pero al mismo tiempo también fomentó el culto a los cuerpos de los venerables locales.

En el ámbito urbano, como también en el ámbito rural influido cada vez con mayor fuerza por aquel, el cristianismo pudo penetrar de manera efectiva, y lo que es más importante, fue insertado en el mundo afectivo, gracias a todo este aparato visual, a los objetos/amuleto y a las prácticas que dieron esperanza a una población necesitada y azotada por la miseria y la enfermedad. Sin duda este es el motivo principal del éxito y de la supervivencia de este cristianismo ritualista y emotivo que llegó a América con la evangelización.

Capítulo III

México en el Siglo de las Luces: Iglesia, evangelización e ilustración, hechos y polémicas

Patricia Escandón
Universidad Nacional Autónoma de México

1. *La Iglesia novohispana del XVIII: el centro y la periferia.*

Allá en los albores del siglo XVIII, el diagrama de la organización eclesiástica sobrepuesto al territorio que hoy llamamos México ofrecía señalados contrastes: por un lado, presentaba un núcleo central bien organizado y administrado, donde se concentraba la mayor parte de la población, y por el otro, una periferia salpicada por asentamientos humanos poco numerosos, en la que los controles sólo se ejercían débil o nominalmente.

El corazón del área, lo que propiamente recibía el nombre de Nueva España, estaba parcelado en enormes bandas diagonales, que iban literalmente de costa a costa señalando las respectivas jurisdicciones diocesanas de México, Puebla, Oaxaca y Michoacán. En ellas se distribuía una vasta red de curatos y doctrinas, cuyos ámbitos estaban perfectamente definidos. El clero secular atendía la mayor parte de las parroquias ordinarias —o beneficios eclesiales—, aunque algunas estaban en manos de regulares que, en sus funciones de curas, quedaban sujetos a la autoridad del diocesano. Los años de arduos esfuerzos invertidos en el diseño e implantación de un sistema funcional para el cobro y la administración de las rentas decimales habían rendido sus frutos y los cabildos catedrales lo manejaban con eficiencia razonable. También se habían impuesto aranceles fijos para el cobro de obvenciones.

Igualmente bien demarcadas estaban las áreas de acción de las provincias religiosas: en el arzobispado de México, las doctrinas las tenían los franciscanos del Santo Evangelio, los dominicos de Santiago y los agustinos del Nombre de Jesús; en la diócesis de Puebla —luego del gran pleito sostenido con el obispo Palafox— franciscanos, dominicos y agustinos habían perdido en conjunto 36 fundaciones: los más afectados fueron los frailes menores, a quienes se despojó de 31 casas, a los predicadores se les quitaron tres y a la orden agustina dos más;

en el obispado de Michoacán las fundaciones se repartían entre los franciscanos de San Pedro y San Pablo y los agustinos de San Nicolás de Tolentino; en tanto que las de la sede episcopal de Oaxaca eran de hecho monopolio de los dominicos de San Hipólito. Las doctrinas o «parroquias de indios» —aunque los frailes no aceptaban que se les diera este último título— no dependían directamente de los obispos, sino de los superiores provinciales (Morales, 1999: 35). Bajo estas designaciones, doctrinas o parroquias indígenas, seguían arropándose comunidades de indios tributarios, en las que también residían mestizos, españoles y negros. Los centros urbanos y algunas poblaciones de gran tamaño habían dejado de ser a la sazón sociedades exclusivamente indígenas para transformarse en mosaicos culturales hispano-mestizos. Por éstas y otras razones relativas al afianzamiento de la estructura eclesiástica episcopal, algunas doctrinas —como las ya citadas de Puebla y unas más en Nueva Vizcaya, Oaxaca y Yucatán— habían sido secularizadas; otras más estaban en proceso de serlo. Además, las limosnas y los salarios que aportaban las reales arcas, así como los donativos de las comunidades indígenas para el sustento de los ministros estaban, en lo general, regulados.

Frente a este esquema, que da cuenta de un gobierno diocesano consolidado que ejerce su autoridad de manera bastante eficaz, resulta mucho más perceptible la debilidad de la institución eclesiástica en las zonas exteriores o fronterizas. En el extremo sur aparecían las diócesis de Chiapas y Yucatán, ambas sufragáneas del arzobispado de México. Fuera del radio inmediato de estas sedes episcopales había poquísimos curatos ordinarios, pues el primero era territorio dominico, administrado por la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, en tanto que el segundo era franciscano: el área de la provincia de San José de Yucatán. Y aunque aquí algunos prelados habían secularizado un puñado de doctrinas en la segunda mitad del siglo XVII (Gerhard, 1991: 18), no habían logrado adjudicar el grueso de ellas a sus clérigos, puesto que ni los tenían en número suficiente ni los pocos disponibles querían aceptarlas. En las tierras meridionales las cosas de la Iglesia no estaban realmente bajo controles estables; la autoridad pastoral fungía más de dicho que de hecho, los funcionarios y colonos locales gozaban de una enorme (e impune) libertad de acción, que se extendía a sus relaciones y tratos con la clerecía; los indios sufrían una explotación mayor que sus pares del centro y la atención espiritual que recibían —de curas o frailes— era harto irregular e incluso relajada.

En el extremo contrario, las tierras del norte representaban un problema, si cabe, aún mayor, pues, salvo por algunos enclaves de población española y de indios «amigos», estaban casi deshabitadas y la vida en ellas entrañaba no sólo inconvenientes, sino también altos riesgos. Como se dijo en apartado anterior,

por su riqueza mineral, desde épocas relativamente tempranas fue preocupación fundamental de la monarquía que, a despecho de las tentativas y más allá de asegurar las rutas y circuitos de flujo de plata, no había logrado fomentar un proceso de poblamiento efectivo. El gran norte seguía siendo sobre todo *habitat* de grupos indígenas bastante indóciles al dominio hispánico. Se había logrado concentrar a algunos en asentamientos misionales, a fin de que fuesen adoctrinados por los religiosos y también de que sirviesen de mano de obra a las empresas particulares locales; sin embargo, no se tenía siquiera la garantía de que observasen un comportamiento disciplinado, mucho menos de que permanecieran indefinidamente en las fundaciones y sí, en cambio, resultaban siempre potenciales rebeldes y apóstatas, como quedó demostrado en las destructivas experiencias del Nuevo México y el occidente de Chihuahua en las postrimerías del XVII. El resto de la población aborigen norteña lo integraban contingentes de diversas etnias, casi todos trashumantes, hostiles y rapaces. Por añadidura, sobre las vastas regiones septentrionales se cernía ya la amenazadora codicia de las potencias extranjeras, señaladamente de Francia e Inglaterra. En razón de ello, las décadas finales del siglo XVII y las primeras del XVIII atestiguaron el desarrollo de un importante esfuerzo oficial para trascender la frontera mesoamericana, impulso conjunto que estuvo particularmente a cargo de soldados y misioneros.

Desde 1548, el obispado de Guadalajara había asumido la jurisdicción del territorio norteño, pero el establecimiento de la diócesis de Durango (1621) forzó el reparto y a esta última correspondió el gobierno espiritual de la parte más septentrional, aquella que se abría ilimitadamente (Gerhard, 1996: 34). Sin una cifra significativa de curatos, los mitrados de Guadalajara y Durango debían velar y proteger —hasta donde les fuese posible— la labor misional y doctrinera que en sus territorios conducían dos institutos religiosos: los jesuitas, de la provincia mexicana, y los franciscanos, del Santo Evangelio de México, de Santiago de Jalisco y de San Francisco de Zacatecas, éstos también responsables de las pequeñas custodias de Parral y Nuevo León. Asimismo, los frailes menores tenían encomendadas otras dos áreas de misión que caían más al noreste: la custodia de Tampico, dependiente del Santo Evangelio de México, y la del Río Verde, sujeta a la de San Pedro y San Pablo de Michoacán. Para estas fechas, los religiosos del recién fundado colegio de *Propaganda Fide* de Querétaro (1683) se habían sumado a la tarea de extender las fundaciones del extremo nororiental: las de Texas.

Es de señalar que, a diferencia de lo que pasó en los primeros tiempos de la evangelización, cuando los diversos institutos religiosos se repartieron más o menos aleatoriamente las áreas de trabajo, a medida que los límites del dominio

español se expandieron por el norte, se desarrolló una especie de patrón unitario, en el que una sola orden tuvo la primacía espiritual en un gobierno u obispado (*ibid.*: 33). Así, los jesuitas establecieron su estandarte en el noroeste (actuales estados de Nayarit, Sinaloa, Sonora, Baja California, Durango, además de Chihuahua, sur de Coahuila, y norte de Guanajuato); en tanto que los franciscanos —de distintas provincias o institutos— fijaron los suyos en el norte central y el noreste (Coahuila norte, Nuevo León, Tamaulipas, Texas y Nuevo México) (Gutiérrez Casillas, 1984: 76)

2. *Los Borbones y la nueva política eclesiástica.*

Como mucho se ha repetido, el final del régimen Habsburgo (1700) cerraba un siglo que atestiguó el hundimiento de España en lo que la historiografía ha definido como una aguda crisis política y económica; las continuas guerras para mantener una posición hegemónica y para proteger los vastos límites de sus dominios de los apetitos de otros países europeos habían puesto a las reales arcas en un estado de penuria crónica. El poder regio había experimentado gran merma a manos de los validos y de una casta aristocrática que hacían de la corrupción una práctica política consuetudinaria. Tiempo atrás se había arraigado un sistema de venta y tráfico de cargos, tanto en la península como en los dominios ultramarinos, que acarreó la lasitud de los controles políticos centrales. Pero aparte del progresivo debilitamiento de la administración metropolitana a lo largo del XVII, hay aún otra cuestión que debe tenerse en cuenta en la comprensión del escenario político colonial: y ésta es la del poder y los intereses de las élites locales. En el papel, la soberanía real en Nueva España se ejercía a través de agentes: el virrey, las audiencias, los corregidores, e incluso los obispos, que representaban al monarca y debían imponer sus leyes. Pero ni este cuerpo burocrático estaba siempre de acuerdo con el conjunto de disposiciones que recibía ni presentaba un frente único y sólido ante el mundo colonial que debía acatarlas. Lo cierto es que la burocracia real estaba dividida por sus propios conceptos e intereses, que muchas veces coincidían con los de los grupos novohispanos y que propiciaban alianzas con ellos; de esta suerte, el poder de la Corona llegaba hasta sus súbditos indianos sólo de manera fragmentaria (Lynch, 2001: 47). Por ello, la negociación, el pacto y los equilibrios consensuales marcaron el tono político entre los representantes del rey y sus gobernados americanos, al menos a lo largo del periodo de los Austrias y mucho más notoriamente al final de él.

Esta misma división de la burocracia por ideas y bandos, fue también la que dio lugar a ciertos enfrentamientos entre las instituciones y funcionarios de mayor rango: obispos y virreyes, disputas que, en general, terminaron de manera

favorable para los dignatarios eclesiásticos. Pero ni esta situación quiere decir que España hubiera perdido realmente el control sobre su colonia ni que hubiera rupturas peligrosas en la relación Iglesia-Estado, el binomio del poderío Habsburgo. Nunca se puso en tela de juicio la autoridad de la Corona, y ni siquiera en el punto más crítico de las tensiones entre las máximas jerarquías eclesiásticas y civiles llegó a dudarse que todo cuanto se hacía era en servicio de «ambas majestades», esto es, de Dios y del rey. En este contexto, a veces armónico y a veces disonante, habrá que considerar también al clero regular en Nueva España como una fuerza social importante, incluso como una instancia de poder. Fortalecidas por una autonomía de más de dos siglos cuyo respaldo eran los privilegios pontificios, las órdenes religiosas no parecían muy dispuestas a someterse a las nuevas exigencias que planteaba el avance de la organización colonial y que les demandaba subordinarse a las autoridades diocesanas y civiles, con las que tuvieron frecuentes choques.

Como fuese, hacía tiempo que la balanza de la política real se inclinaba a favor de los obispos y en detrimento de la vieja y libre Iglesia misionera: ya en 1574 la «Ordenanza de Patronazgo» de Felipe II preveía la injerencia real en los puntos del nombramiento de los superiores de las órdenes y de la administración de las parroquias de indios, pero durante el siglo XVII se sucedieron los mandamientos y medidas que apuntaban tanto a salvaguardar las «regalías» —o derecho de intervención del Estado en las materias eclesiásticas— como a restringir las prerrogativas de los regulares. Aparte de la mencionada secularización de algunas parroquias, se obligó a los doctrineros a sustentar exámenes de suficiencia ante el ordinario y a admitir sus visitas a las doctrinas, se conminó también a los prelados provinciales a que presentasen periódicamente censos del personal a su cargo, se facultó a los virreyes para determinar el número de misioneros que convendría remitir a Nueva España y, desde 1655, los productos de las fincas pertenecientes a corporaciones de mendicantes quedaron sujetos al pago de diezmos. Igualmente, para contener los impulsos normativos e intervencionistas de la Santa Sede —cuyas disposiciones muchas veces eran impetradas por los mismos religiosos— la Corona ordenó a virreyes y obispos que recogiesen toda bula o breve apostólico que no hubiese sido sancionado previamente por el Consejo de Indias (García Gutiérrez, 1941: 123 y ss.).

Y si todo tendía a indicar que en el siglo XVII la monarquía ya estaba más que dispuesta a imponer en Nueva España el modelo de la Iglesia tridentina —que asignaba el papel de principales pastores a los obispos, ayudados por sus párrocos—, la tendencia se acentuaría aún más en la centuria posterior que, además, traería otras novedades para todo el aparato eclesiástico colonial.

La muerte, sin sucesión, del último Austria; la designación de Felipe V, nieto de Luis XIV, como rey de España y la guerra ulterior que se desató entre el Borbón y el pretendiente Habsburgo, el archiduque Carlos, fueron sucesos que tendrían consecuencias de peso para la Iglesia española e hispanoamericana. El que, en su momento, el papa Clemente XI hubiera tomado partido por el austriaco, fue algo que Felipe V no perdonó y, una vez asegurado en el trono, mostró muy pocos escrúpulos para someter a la Iglesia a las directrices de afirmación del Estado; los concordatos que suscribió con la Santa Sede en 1737 y 1753 —éste firmado por su hijo Fernando VI—, marcaron la línea de una política abiertamente regalista —que reconocía la supremacía del poder temporal sobre la Iglesia— y concedieron a España el patronato universal, no sobre las Indias, que ya tenía, sino también sobre la península.

Además, la guerra de sucesión (1701-1713) había culminado con la pérdida de sus posesiones europeas, un motivo más que espoleó a la Corona para emprender de inmediato un proyecto de largo alcance que sacara a España de la postración en que se encontraba. El proyecto suponía una recuperación expedita y eficaz de los hilos del poder, que los regímenes previos habían delegado complacientemente en manos de particulares y corporaciones, y pasaba también por un vigoroso estímulo a la economía y por una reforma integral de toda la sociedad. En este magno esquema de reorganización, los dominios de ultramar desempeñaban un papel crucial, pues si lograba imponerse en su aparato productivo una administración «racional», se incrementaría el comercio atlántico, de lo que dependía el bienestar del reino y el fortalecimiento de la monarquía.

El cambio se iniciaría con el envío de gobernantes y funcionarios profesionales a las posesiones americanas, un cuerpo de burócratas comprometidos totalmente con el trono y sus designios. Por ello no sorprende que las cartas de algunos de estos nuevos virreyes y oficiales novohispanos adujesen que la Iglesia era uno de los más formidables adversarios que tendrían que enfrentar para llevar adelante la campaña modernizadora de la Corona. Afirmaban, entre otras cosas, que, con descuido sus deberes, los prelados y los cabildos catedrales sólo se dedicaban enriquecerse, en tanto que las órdenes eran presas de la corrupción; que la independencia con la que actuaban, unos y otros, en los extensísimos territorios sobre los que tenían jurisdicción, las ambiciones materiales y el relajamiento de la disciplina de los que hacían gala constituían obstáculos y vicios muy difíciles de desarraigar (Brading, 1994: 19-20). De manera que, el proyecto de vigorizar el poder real, reactivar la economía colonial y procurar mayores ingresos a la metrópoli tendría, por fuerza, que hacer de la institución eclesiástica de la Nueva España uno de sus primeros objetivos de reforma. No se trataba de promover el establecimiento de un Estado laico, o sea, de escindirlo

de la Iglesia institucional o de la religión, sino de diferenciar y subordinar a estas últimas a los dictados del poder temporal, y de asignar al clero un papel distinto del que hasta entonces había tenido. Se pretendía que, en adelante, éste se limitase a fungir exclusivamente como guía espiritual de la grey, con menos responsabilidades públicas y menos independencia (Taylor, 2003: 367).

3. *El centro: la secularización de las doctrinas y la reforma de los regulares.*

En las grandes ciudades, México y Puebla, o en otras de menor tamaño, como Guadalajara, Valladolid, Mérida, la Iglesia era, sino la presencia dominante, sin duda una de las más distintivas. En las sedes episcopales, prelados, canónigos, clérigos, conformaban pequeñas y activas «cortes», donde se negociaban múltiples asuntos, espirituales y temporales, y se interactuaba de continuo con las instancias del poder civil. Las poderosísimas corporaciones de regulares tenían también en estas poblaciones sus curias provinciales o sus colegios, sus terceras órdenes y otras fundaciones; habían trabado fuertes ligas con las oligarquías locales y con otros sectores, pues ya desde el siglo XVII los noviciados se nutrían mayoritariamente de criollos y no pocos eran hijos de familias ricas de las ciudades y villas. En esta nueva sociedad urbana se había registrado ya una notoria recuperación de la población indígena, habían aumentado también la blanca, la negra y, sobre todo, la mestiza; la mezcla de grupos dio pie a la creación de un conglomerado social muy estratificado.

En los núcleos más alejados de los asentamientos mayores, y sobre todo donde no había funcionarios, la delegación del poder recaía en el brazo eclesiástico, en las personas de los curas párrocos y los doctrineros. Éstos conjuntaban los papeles de guías de sus feligreses en las cosas de Dios, con los de intermediarios entre la regia autoridad y la comunidad rural. Por su investidura, por sus conocimientos y por su manejo de las lenguas indígenas, estaban en condiciones de representar a los intereses del Estado en los pueblos de su administración, de conducir espiritualmente a su grey, de señalarle sus obligaciones en tanto súbditos y también de interceder por ella ante las altas instancias de gobierno (*ibid.*: 358). Sus prerrogativas y funciones eran pues, amplísimas y la Corona las admitía o toleraba, en la medida en la que los párrocos estaban subordinados a la jerarquía episcopal, no así los doctrineros, al menos no del todo.

El «derecho de presentación», inherente al Patronato Regio, facultaba al monarca, o a sus vicepatronos —virreyes y gobernadores—, para presentar a todos los candidatos a beneficios ante la jerarquía eclesiástica. Aunque las designaciones estaban condicionadas al visto bueno de los obispos, tal aprobación se daba casi de manera automática. Sin embargo, en esta materia, los mendi-

cantes escapaban en cierto modo al control, porque no competía a la potestad patronal, sino a los superiores de las órdenes asignar los puestos en las doctrinas y misiones. Y las cosas se tornaban más complejas si un fraile recibía de manos del obispo la «canónica colación» —o investidura como párroco—, pues aunque técnicamente quedaba sujeto a su autoridad y con ello a la del Patronato, lo cierto es que había sido nombrado por su padre provincial, a quien debía obediencia en primer término y no al titular de la diócesis (Farris, 1995: 26, 28, 29), lo que no dejaba de ser fuente de continuos conflictos.

Este estado de «excepción» prevaleció en Nueva España hasta mediados del XVIII, cuando Fernando VI y sus ministros, que se oponían a la gran autonomía de los regulares, determinaron privarlos de sus doctrinas y curatos. La intención, se decía, era «recuperar la jurisdicción real en las Indias», aunque ésta nunca se hubiese perdido en los hechos. Lo que en realidad se imponían eran las «razones de Estado»: si no era posible someter a los frailes a la égida patronal de los obispos, simplemente, se les removería de las parroquias de indios.

Los ministros, marqués de Ensenada y José de Carbajal y Lancaster y el confesor real, el jesuita Francisco de Rábago, promotores de la iniciativa, persuadieron a Fernando VI de que convendría ahorrarse la opinión del Consejo de Indias para pasar el examen del asunto a una junta especial, formada por juristas y teólogos. Esta comisión aconsejó tomar primero una medida de prueba: la secularización de doctrinas sólo en el arzobispado de México —también en el de Lima—. Así lo sancionó la real cédula de 1749, cuya ejecución encontró quejas por parte los religiosos y de los ayuntamientos, de mayoría criolla. Pero como las protestas no pasaran a mayores, el 1 de febrero de 1753 se expidió el segundo ordenamiento, que decretaba la secularización de doctrinas en todos los obispados de las Indias. No obstante, en esta oportunidad, los inconvenientes no fueron ya las querellas de los inconformes, sino problemas de orden puramente práctico: como encontrar sitios idóneos donde colocar a los regulares desalojados de sus antiguas doctrinas y buscar arbitrios para su manutención. De modo que en octubre de 1755 se acordó otra modalidad y ésta fue que, a medida que fueran falleciendo los hermanos titulares de curatos y doctrinas, irían siendo reemplazados por clérigos (Jaramillo, 1999: 132). Dos años más adelante, cuando Ensenada y Carbajal ya habían salido del escenario político metropolitano, las medidas se suavizaron un poco: para aliviar a los conventos principales de su inesperada sobrecarga de población, el rey determinó que las órdenes podían conservar en cada diócesis dos doctrinas, las más rentables. Igualmente podrían retener aquellas casas que, fundadas con todas las licencias, sostuviesen a más de ocho frailes que observaran vida comunitaria. Empero, se les ordenaba también limitar el ingreso de novicios y se les exigía preparar a sus miembros para el trabajo misional en la frontera norte.

El grueso del proceso secularizador se llevó a efecto en Nueva España entre las décadas de 1750 y 1760 y continuó en los años siguientes, aun cuando los resultados no siempre fueron los que esperaban sus auspiciadores. Pese a que casi el 90 por ciento de las parroquias indígenas pasaron nominalmente al clero diocesano, había carencia de sacerdotes que conocieran la lengua de sus feligreses indios —sin importar que los obispos negaran el hecho— y, sobre todo, faltaban los que estuviesen dispuestos a residir permanentemente en sus beneficios y a mantenerse de las exiguas rentas y derechos que les ofrecían estos nuevos y paupérrimos curatos, que eran la mayoría. De suerte que, en algunos casos, como el de Yucatán, fue menester limitar el programa y los franciscanos continuaron al frente de 20 parroquias, o el de Oaxaca, donde los dominicos mantuvieron 12, sencillamente porque no había clérigos que los reemplazaran. En otros como, por ejemplo, el de la Nueva Galicia, los franciscanos recuperaron una docena de doctrinas, que se les devolvieron a pesar de que ya habían sido secularizadas.

El golpe mayor se lo llevaron las provincias religiosas centrales: las franciscanas y agustinas de México y Michoacán, y las dominicas de México y Puebla. Como muestra puede aducirse que los 88 conventos y 35 parroquias que en 1749 tenían los frailes menores de México fueron a quedar en 16 casas y dos curatos. En tanto que, si en Michoacán todavía en 1761 los franciscanos estaban a cargo de 35 doctrinas, para 1790 nada más retenían las parroquias de Acámbaro y San Juan de la Vega. Y de las 111 casas que llegaron a tener los agustinos michoacanos, en la última década del XVIII únicamente ocupaban una decena.

Prelados como el arzobispo de México, Manuel Rubio y Salinas (1749-1765) o el obispo de Michoacán, Anselmo Sánchez de Tagle (1758-1772) fueron enérgicos ejecutores de la política real de secularización y no vacilaron en enfrentar litigios con los regulares de sus diócesis. Ante los argumentos de que sus clérigos desconocían las lenguas nativas, se mostraron partidarios de que los indios aprendiesen el castellano —de hecho, en México, según decía el primero, se habían fundado más de 262 escuelas para el efecto— y también echaron mano del reclutamiento de indígenas para los seminarios diocesanos. Así que una consecuencia imprevista de la medida fue la apertura del ministerio sacerdotal a los naturales, algo que se les había negado sistemáticamente en los dos siglos anteriores (Brading, 1994: 83).

En realidad, no se han estudiado plenamente los efectos globales de la secularización ni en los pueblos de indios ni en el conjunto de la sociedad novohispana. Sin embargo, algo puede aducirse sobre sus secuelas inmediatas para las órdenes religiosas, también a la luz de la reforma resultante de las inspecciones y visitas que se les hicieron a partir de la década de los 70. Éstas tenían por finalidad expresa diseñar un programa de reclutamiento y afiliación de indivi-

duos a cada provincia, aunque, en el fondo, buscaban limitar el número de sus miembros y restringir, hasta donde fuese posible, su participación en materia económica –posesión de bienes raíces, capellanías, etc. Lo primero era procurar que las provincias no tuvieran más de 150 efectivos y mientras sus cifras fuesen superiores, los noviciados deberían permanecer cerrados. En este sentido, la política oficial resultó más exitosa y para dar una idea de cuánto, se puede tomar el ejemplo de la gran provincia franciscana de México: en 1749 registraba en sus listas a poco más de 800 hermanos, entre profesos y legos, excluyendo a los aspirantes; ya para 1792 apenas sumaban entre unos y otros unos 600, y de ellos sólo ocho eran novicios.

Disminuidos en un 30 y a veces en un 50 por ciento entre los años de 1760 y los inicios del siglo XIX, los religiosos se concentraron en las casas urbanas: México, Guadalajara, Valladolid, Zacatecas, San Luis Potosí, Oaxaca, Chihuahua, Monterrey, Puebla, Querétaro y otras. El nuevo orden de cosas les conminaba ahora a sujetarse al estilo de vida conventual, apegado a horarios y tareas comunes, de escaso contacto con la gente y apartado del servicio a la comunidad. Por esto, sin necesidad de pedir desafiliaciones a sus prelados o de que el rey les mandase cerrar las puertas de los noviciados, las vocaciones fueron languideciendo y las tomas de hábito, al iniciarse el siglo XIX eran contadísimas.

Finalmente, puede decirse que la secularización de las doctrinas y la reforma de las órdenes privaron a los frailes del ministerio pastoral que había dado a sus provincias novohispanas sus éxitos más resonantes y que había sido el atractivo principal para muchos de los que engrosaron sus filas a lo largo de los siglos XVI y XVII. A esta decadencia sólo escaparon los colegios franciscanos de *Propaganda Fide*, tal vez porque la monarquía todavía les encontró utilidad.

4. *La periferia: los colegios de Propaganda Fide y las misiones jesuitas.*

En otro capítulo se ha referido ya que los colegios apostólicos de *Propaganda Fide*, fundados en 1683 por iniciativa de fray Antonio Llinás, fraile mallorquín de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, habían representado un esfuerzo de los franciscanos por reactivar su actividad misional, relegada en aras de las tareas pastorales que desempeñaban en doctrinas y curatos. El primero de ellos, el de la Santa Cruz de Querétaro, fue la matriz de la que se desprenderían otros colegios —hasta un total de 17— a lo largo de toda la América española. En el territorio novohispano surgirían los de Guadalupe de Zacatecas (1704), San Fernando de México (1733), San Francisco de Pachuca (1771, éste de la rama franciscana descalza), San José de Gracia de Orizaba (1799) y Nuestra Señora de Zapopan (1812).

Aunque su función primordial sería el apostolado entre infieles, los misioneros de *Propaganda Fide* comenzaron predicando misiones urbanas, entre cristianos. Así recorrieron ciudades y pueblos de diversos obispados: México, Guadalajara, Puebla, etc., con gran aplauso y aceptación —según se dice—, y sirviendo de pasada de auxiliares de los obispos, en sus responsabilidades de procurar la edificación y «reforma de las costumbres» entre la grey española, y de extirpar supersticiones y prácticas idolátricas entre la indígena.

En cuanto a su trabajo en las «conversiones vivas», desde finales del XVII y hasta 1767, los misioneros de estos institutos extendieron sus ámbitos de acción por diferentes puntos: los del colegio queretano lograron establecer misiones en Coahuila y Texas —luego de varios descalabros y abandonos ocasionados por la belicosidad de los indios—, misiones que parecían más o menos estables para 1716. A estos ministros se sumaron los del colegio de Zacatecas y entre ambos grupos consiguieron levantar un total de 18 puestos. A Guadalupe de Zacatecas se debe también la fundación de 15 misiones en el Nuevo Santander (Tamaulipas), entre 1748 y 1751. Los misioneros Guatemala se ocuparon de evangelizar en las montañas de Talamanca (Costa Rica) y Honduras; ahí, con fracasos y avances, para 1765 tenían siete pueblos de misión. El colegio de San Fernando de México estableció puntos de labor en la Sierra Gorda, donde se entrenó fray Junípero Serra, el futuro misionero de California (Gómez Canedo, 1993: 563-564).

Según se dijo en otro lugar, algunas de las provincias franciscanas también atendían fundaciones misionales. El Santo Evangelio de México era responsable de 26 en la custodia de Nuevo México —arrasadas a fines del XVII y reestablecidas en 1706— y también proveía a las 15 de la custodia de Tampico. La provincia de Michoacán, por su parte, manejaba en la custodia de Santa Catarina del Río Verde una decena de puestos de misión. Los franciscanos de Jalisco tenían a su cargo las 11 fundaciones de Coahuila; en tanto que la provincia de San Francisco de Zacatecas estaba al frente de las 15 de la custodia de Nuevo León y de la decena de la custodia del Parral.

Todos estos puestos misionales se ubicaban en el norte o noreste, porque ya se ha indicado que, desde fines del XVI, los ministros de la Compañía de Jesús habían entrado a trabajar en los territorios noroccidentales. Bajo el mismo nombre genérico de «franciscanos», pues, los frailes servían en las áreas señaladas, pero el celo de cada provincia o colegio impedía que sus hermanos pertenecientes a otros —así vistiesen el mismo hábito— interfirieran en sus campos de labor. De hecho, al fundarse el colegio de Querétaro, los religiosos de la provincia de Michoacán cedieron de muy mala gana al nuevo instituto el convento de la Santa Cruz; los primeros trabajos que los queretanos trataron de emprender en

el Seno Mexicano encontraron la fuerte oposición de los frailes de México. Y años antes, los ministros de la custodia de Río Verde tuvieron sus fricciones con los que atendían Tampico y que, igualmente, pertenecían al Santo Evangelio. Lo que les faltaba a los frailes menores era un plan rector que evitase la superposición de jurisdicciones y las disputas por competencia entre sus superiores: prelados provinciales, presidentes de los colegios de *Propaganda* y, a veces, incluso los comisarios generales de Nueva España. En ausencia de una cabeza única que coordinase los esfuerzos aislados de los diversos grupos franciscanos, se cosechaban más problemas y confusiones que beneficios.

En cambio, los jesuitas, a partir de las experiencias de otras órdenes y de las que ellos mismos tuvieron en Sinaloa, diseñaron un esquema funcional, del que ya se ha hablado en otra parte. Pero en síntesis, el que en la misión ignaciana —célula menor de la organización— el ministro tuviese no sólo la necesaria autoridad espiritual, sino también el control de una base económica estable que asegurara la manutención de los catecúmenos evitó, en lo general, la dispersión de las congregaciones. A su vez, cada unidad misional sostenía con las demás sólidas relaciones de interdependencia e intercambio y esto permitió el desarrollo del sistema como una red. Las misiones más antiguas y prósperas de Sinaloa, por ejemplo, sirvieron de apoyo a las nuevas fundaciones de la contracosta, esto es, las establecidas en la agreste península de Baja California a partir de 1697.

A pesar de las rebeliones de los tarahumaras (Chihuahua) en el siglo XVII; de los pericúes (Baja California) entre 1734 y 1737; de los de yaquis y mayos (Sonora y Sinaloa) en 1740; de los pimas altos (norte de Sonora y Arizona) en 1751, a las que seguiría en breve la de los seris (Sonora), al mediar el siglo XVIII, los padres de la Compañía tenían en el norte 107 misiones, repartidas en las nueve provincias de Sonora, Pimería Alta, Sinaloa, Tarahumara, Tepehuanes, Topia, Chínipas, Nayarit y Baja California (Burrus, 1963: 92-96).

Al calor de las políticas de secularización, don Anselmo Sánchez de Tagle, entonces mitrado de Durango, pidió a los jesuitas la entrega de las 22 misiones que administraban en Topia y Tepehuanes, en las que asignó otros tantos curas párrocos. Su sucesor, Pedro Tamarón y Romeral, también se propuso secularizar las ignacianas de Sinaloa, Arivechi y Oposura (1763) y, cinco años después, lo intentó con cuatro más ubicadas en Nuevo México: El Paso, La Cañada, Alburquerque y Santa Fe, que tenían los religiosos de San Francisco. Empero, ninguna de estas tentativas dio resultado, porque no hubo clérigos que se interesasen en semejantes "parroquias". Idéntico fracaso experimentó el arzobispo de México, Rubio y Salinas, cuando quiso adjudicarse las fundaciones franciscanas de Tampico (1763-1765). En cambio, en 1770 el prelado Francisco Antonio Lorenzana, que se había hecho cargo de la arquidiócesis (1765-1772) sí secularizó

cinco misiones de la Sierra Gorda, hasta ese momento atendidas por el colegio de San Fernando.

Las secularizaciones de estos establecimientos misionales fueron, en cierto modo, prematuras porque, aunque los indígenas que residían en ellos, en efecto, estaban catequizados y tenían contacto con los grupos de españoles en los reales de minas y estancias agrícolas o ganaderas de las inmediaciones, no se quedaron en los nuevos curatos, sino que —fuera del antiguo control que sobre ellos tenía el misionero— se desplazaron libremente para contratarse como trabajadores en otros sitios. Tanto así que, a la vuelta de unos cuantos años, los cinco pueblos de misión de la Sierra Gorda desaparecieron y, con ello, también las flamantes parroquias del arzobispo Lorenzana. En el caso de las 22 misiones jesuitas norteñas, se suponía que con los sínodos (o salarios) que se habían pagado hasta entonces a sus ministros, se financiaría la apertura de otras 11 misiones en la zona de los ríos Gila y Colorado (Arizona), pero estas asignaciones jamás se hicieron, y sí, en cambio, fue necesario aumentar el número de presidios para protección de los nuevos colonos que se asentaban en la región, aunque esto, a la postre, sirvió a la expansión franciscana sobre la Alta California, donde se hicieron más tarde sus primeras siete fundaciones.

En 1767 este panorama de la organización misional del norte de la Nueva España sería modificado por obra del cumplimiento del decreto de expulsión de la Compañía de Jesús de todos los dominios hispánicos.

5. *El extrañamiento de la Compañía de Jesús, 1767.*

El 25 de junio del año señalado, en la Casa Profesa de México, se dio lectura a la orden de Carlos III que disponía el extrañamiento de los jesuitas. Por virtud de ella los 678 sacerdotes y hermanos —500 criollos— que entonces trabajaban en Nueva España tuvieron que abandonarla. Sin llevar más que sus ropas y breviarios, dejaron su noviciado de Tepozotlán y su colegio de San Ildefonso —edificios imponentes—, otras 25 casas de estudios y residencias, 12 seminarios, además de sus 114 misiones, 107 de ellas en el septentrión (Clavijero, 1944: 297); no vale la pena tratar de enumerar sus otras posesiones: haciendas, ganados, etc.

La medida suscitó protestas y motines, muchos de ellos registrados en el obispado de Michoacán (Guanajuato, San Luis Potosí, Pátzcuaro y Uruapan), que culminaron con la ejecución de unas 85 personas y el castigo o arresto de más de 800. El virrey, marqués de Croix, y los prelados eclesiásticos, particularmente monseñor Lorenzana, arzobispo de México, ordenaron silencio a los súbditos novohispanos; el visitador, don José de Gálvez, que a la sazón se

encontraba en México con el fin de poner en ejecución los planes de reforma política y fiscal fue quien se encargó personalmente de señalar los castigos a los rebeldes y lo hizo sin dudas o miramientos.

Mucho se ha escrito sobre las razones que movieron a Carlos III a adoptar esta grave decisión, que de golpe suprimía del mundo hispánico a una corporación religiosa tan importante; no menos es lo que se ha dicho sobre las ideas de los ministros que lo respaldaban, en especial las de José Rodríguez de Campomanes, quien, en su *Dictamen fiscal* (1767) y en otros documentos anteriores a éste, expresó la síntesis más acabada de la doctrina regalista. El concepto del Patronato —como el cuerpo de derechos de la monarquía para el gobierno de la Iglesia, sustentado en una concesión papal— había evolucionado hacía tiempo al del Vicariato, que hacía del rey un vicario o delegado pontificio, en quien residían todas las potestades y la jurisdicción plena para decidir sobre cualquier materia eclesiástica que no fuese estrictamente doctrinal o espiritual. Y como todo esto es bien conocido, no será necesario insistir en ello aquí. Más bien, lo que interesa es dar cuenta, aunque sólo sea someramente, de los efectos que tuvo el extrañamiento de los ignacianos en la institución eclesiástica de la Nueva España.

Las pocas parroquias que tenían los jesuitas fueron, naturalmente, las que padecieron menos, toda vez que los obispos se apresuraron a cubrir las vacantes con su gente de sotana. Sin embargo, la educación superior en las ciudades y villas sí que experimentó quebranto, pues nadie se hizo cargo de atender los colegios de México, Puebla, Valladolid, Guanajuato, León, Celaya, San Luis de la Paz, Zacatecas, San Luis Potosí, Parral, Chihuahua, Chiapas, Veracruz y otros, diseminados prácticamente en todas las diócesis mexicanas. A los inmuebles se les dieron otros usos o se les cerró y, en cuanto al alumnado, compuesto sobre todo por jóvenes de la élite criolla, pero también por peninsulares, sencillamente, se quedó sin maestros.

Acaso la dificultad mayor para las autoridades coloniales fue la de disponer arreglos para el relevo en las misiones jesuíticas del noroeste. Por supuesto, en principio se echó mano de la otra corporación que tenía práctica misional y que era la más numerosa: la franciscana. De este modo, las siete casas de los ignacianos en Nayarit, fundadas de antiguo, correspondieron a la provincia franciscana de Jalisco, entidad que también cubrió con su personal los puestos misionales de la Opatería y Pimería Baja (Sonora), de mejor población y menos expuestas a las incursiones de apaches. En tanto que las misiones más difíciles y «atrasadas» que tenían los expulsos, como algunas de Nueva Vizcaya —puesto que las mejores aquí ya habían sido secularizadas— y las de la Pimería Alta (norte de Sonora), correspondieron respectivamente a los colegios de Guadalupe de Zaca-

tecas y de la Santa Cruz de Querétaro, que no por este hecho desampararon los puestos que ya atendían por su cuenta, en Río Grande y Texas.

La peor suerte correspondió, sin duda, al colegio de San Fernando de México, cuyos religiosos fueron asignados a las complicadas fundaciones de la Baja California, tierra árida, hostil y de gente rústica que, a su llegada se contaba en unas 8 mil almas repartidas en 53 rancherías (Gómez Canedo, 1993: 629). En realidad, los fernandinos no consiguieron detener el deterioro de estos establecimientos peninsulares, que si no fueron prósperos bajo la conducción de los padres de la Compañía, mucho empeoraron a la salida de ellos, porque la administración de los escasos bienes de las misiones fue encomendada a «comisarios» civiles o militares, con los ruinosos resultados que cabría esperar.

A este respecto, hay que señalar un cambio importante en el régimen misional: a los franciscanos que entraron a relevar a los expulsos jesuitas no se les permitió administrar las «temporalidades» de las misiones —conjunto de bienes o implementos de producción: aperos de labranza, graneros, etc—, como hacían sus antecesores, sino que sólo se les concedió el «gobierno espiritual» de los indígenas. Sin embargo, antes de un año, tanto los misioneros de la Santa Cruz como los de San Fernando advirtieron que, sin el control de los efectos materiales, sin poder dar sustento a su grey, no podrían mantenerla unida. Por esta razón, el visitador José de Gálvez, que estuvo en Baja California y Sonora para supervisar la transferencia, ordenó en 1768 que se entregasen las temporalidades a dichos ministros. En cambio, no se concedió esta gracia a los misioneros que habían ocupado las mejores fundaciones, esto es, los de Jalisco y Zacatecas.

Con altas y bajas, los frailes franciscanos sostuvieron las misiones del noroeste lo mejor que pudieron, aunque sin progresos realmente dignos de destacar, salvo por el avance sobre la Alta California. Por lo que toca a la porción peninsular, la Antigua o Baja California, a los nuevos ministros les fue imposible evitar la ruina casi general: la población disminuyó en un tercio, a causa de epidemias y desastres naturales y los «ajustes» que hizo Gálvez —como la supresión de algunas misiones para concentrar a los indios en otras— probaron ser ineficientes o nocivos. De manera que se acordó entregar estas fundaciones a religiosos dominicos y encomendar a los franciscanos el establecimiento de nuevos puestos más al norte, lo que aconteció en 1772. Tras esta determinación de José de Gálvez estaban los imperativos de proteger y colonizar las fronteras imperiales, de poner un parapeto a los avances marítimos y territoriales de otras potencias europeas. Así, con algunos bienes tomados de las misiones peninsulares, fray Junípero Serra, fray Francisco Palou y otros más fundaron las misiones de San Diego, San Gabriel, San Buenaventura, San Luis Obispo, San Antonio y Monterrey, a las que siguieron San Francisco, Santa Clara, San Juan Capistrano,

Soledad, Santa Bárbara, Concepción y Santa Inés; igualmente, los pueblos de San José y Nuestra Señora de los Ángeles (1772-1809). Andando el tiempo, estos asentamientos se convertirían en florecientes poblaciones.

No es posible cerrar el tratamiento de las consecuencias de la expulsión de la Compañía de Jesús sin indicar que las más graves fueron, tal vez, las de índole moral. La imposición, por parte del poder metropolitano, de una medida tan radical que afectó prácticamente a todos los sectores de la sociedad novohispana, la enérgica represión de toda protesta y el perceptible distanciamiento de una oficialista jerarquía eclesiástica respecto del clero común y de la población en general, abrirían entre la monarquía y sus súbditos americanos una grieta de animosidades que ya no habría de salvar nada.

6. *Los obispos carolinos en el cuarto concilio provincial mexicano (1771).*

En efecto, mediaba una enorme distancia entre las formas de la religiosidad barroca que se observaban en Nueva España y los planteamientos de la nueva generación de obispos «ilustrados». En sus pastorales y otros documentos, prelados como Francisco Antonio Lorenzana, Alonso Núñez de Haro (México), Francisco Fabián y Fuero (Puebla), Pedro Tamarón y Romeral (Durango) y Anselmo Sánchez de Tagle (Michoacán) expresaban la necesidad de que el clero novohispano se olvidase de la escolástica y del aristotelismo para volver a la simplicidad de las Sagradas Escrituras. Promovieron, además, el ejercicio de una piedad sencilla, alejada del espectacular aparato litúrgico de la Contrarreforma y tronaron contra la multitud de fiestas patronales, devociones populares y representaciones, que —en su concepto— no sólo resultaban ridículas, fanáticas y «supersticiosas», sino que eran ocasión de abusos, desórdenes, borracheras, amén de que empobrecían a la «república» con sus elevados gastos. Sus ataques contra estas manifestaciones de la piedad popular afectaron sobre todo a los cultos en pueblos de indios, toda vez que éstos eran «ceremoniáticos» y apegadísimos a sus tradiciones religiosas, ya centenarias, a las que no querían renunciar.

Las campañas «modernizadoras» del nuevo episcopado las resintió igualmente la élite criolla, pues a las cofradías, hermandades y otras asociaciones pías de «españoles» no se les eximió de la supervisión, reordenamiento y sustancial reducción que experimentaron las de indígenas y castas. La jerarquía volvió a tocar la sensibilidad de las clases altas al emprender la reforma de los conventos de monjas, suprimiendo servicios, gastos, visitas y, en fin, volviendo a las hermanas a la vida de dormitorios y mesa comunes, con gran disgusto de muchas de ellas y de sus ricos familiares. Éstas y otras medidas similares no siempre resultaron útiles para los fines que perseguían los reformadores eclesiásticos,

pero no hay duda de que sirvieron para ahondar la zanja de incomprensión entre el gobierno colonial y el pueblo.

Ya desde 1768, después del extrañamiento de la Compañía, tanto los obispos de Puebla y México, como el visitador Gálvez habían escrito reiteradamente al monarca para insistir en la aplicación de un recurso que pusiera fin a los «abusos de la disciplina eclesiástica del clero secular y regular» y otros perceptibles entre la población del reino.

Habían transcurrido 186 años sin que en la Nueva España se hubieran vuelto a celebrar aquellas reuniones en las que la jerarquía y las corporaciones religiosas habían tomado acuerdos y medidas para el trabajo y la organización de la Iglesia: los llamados concilios provinciales. De manera que en 1769 y en su calidad de patrono, el rey firmó un decreto conocido como el *Tomo Regio*, en el que urgía a los metropolitanos de Indias a reunir a su cuerpo eclesiástico, a fin de «atender la reforma del clero», pero siempre con estricto apego a los puntos contenidos en su Real Cédula (Castañeda y Hernández, 2001: 43, 44).

Así, en enero de 1771 en la catedral metropolitana de México se inauguró el cuarto concilio provincial, convocado no por un dignatario eclesiástico, sino por Carlos III. Asistieron, desde luego, todos los prelados del reino; en el caso de las sedes vacantes, como la de Guadalajara, se envió a un canónigo representante (Gutiérrez Casillas, 1984: 63). El *Tomo Regio* advertía claramente que el rey se reservaba el derecho de revisar los futuros decretos para proteger sus regalías y Patronato y, con la misma intención fiscalizadora, acudió por la Audiencia de México don Anselmo de Rivadeneyra quien, a juicio de algunos prelados, asumió un insufrible papel protagónico.

En sus 126 reuniones el concilio abordó puntos como la «decencia» y sencillez del culto, la organización de los seminarios y parroquias, la enseñanza catequística, las reglas obligatorias para las pinturas y representaciones de imágenes santas y las instrucciones para los maestros de escuelas de niños. Se dictaron, además, normas para el arreglo de las misiones de los colegios franciscanos de Pachuca, México, Querétaro y Zacatecas; se acordó la realización de visitas a las órdenes religiosas, orientadas a su «reforma» y también a la de los conventos de monjas.

En el plano ya no doctrinal o pastoral, sino estrictamente político, el obispo poblano Fabián y Fuero planteó ante la asamblea si convenía dirigirse al papa para apoyar al rey en su proyecto de secularizar y suprimir a la Compañía de Jesús. Monseñor Lorenzana fue aun más lejos, presionando a los conciliares para que votaran en pro de la secularización perpetua de todos los jesuitas, cosa que —entre silencios aquí y asentimientos allá— finalmente se hizo, en un despliegue de obsecuencia regalista.

Terminados los trabajos, algunos de los acuerdos sinodales fueron puestos en ejecución —como la reforma de las órdenes, que ya hemos tratado—, en espera de que el concilio recibiese la aprobación papal, según lo preveía el derecho canónico, y la del monarca español, según lo preveía el innovador *Tomo Regio*. Sin embargo, tal como lo esperaban o lo temían algunos obispos, la excesiva injerencia regalista en el concilio impidió que Roma diera su visto bueno; por ello, jurídicamente, el concilio IV mexicano no existió: lo que hubo fue una asamblea eclesiástica, que debatió puntos de su competencia pastoral y que plasmó sus conclusiones en una suma importante de decretos, muestra clara del cambio ideológico de la Iglesia del Estado Borbón y de su particular comprensión de las realidades americanas.

7. *Los problemas de la justicia eclesiástica y del diezmo (1780-1795)*

Quizá porque en el transcurso de los trabajos conciliares el obispo de Durango, José Vicente Díaz Bravo, mostró alguna inclinación favorable a la Compañía de Jesús, dos jueces del consejo le instruyeron juicio secreto. El procedimiento era a todas luces violatorio de la ley canónica, que reservaba al papa la jurisdicción sobre las faltas cometidas por los diocesanos, pero a despecho de esto, el sumario se envió al rey para que tomara una decisión (Farris, 1995: 34). También Díaz Bravo fue remitido a la península, en calidad de reo, y si su proceso no continuó allá, fue sólo por la eventualidad de que el desdichado obispo murió en el trayecto. Este episodio anunciaba ya lo que sería uno de los puntos culminantes del regalismo borbónico: la afectación estatal de las inmunidades y el fuero de la Iglesia.

Los privilegios, exenciones y jurisdicciones privativas que, en materia judicial, amparaban al clero tenían su origen en el derecho canónico y estuvieron presentes en las Indias desde el inicio mismo de la colonización. En términos llanos, lo que esto significaba era que las infracciones o conductas delictivas de los clérigos no podían ser juzgadas por magistrados civiles, sino sólo por tribunales eclesiásticos. Y tal circunstancia, en el concepto de los jurisconsultos de Carlos III, representaba un menoscabo inaceptable de la soberanía real, situación que demandaba un remedio perentorio (Escamilla, 1999: 47).

Ya en el terreno de la práctica cotidiana se había reducido el control que sobre la población ejercían los juzgados y jueces eclesiásticos. Eran éstos cuerpos o clérigos dependientes del diocesano que se encargaban de velar por el cumplimiento de las normas tradicionales de conducta de la sociedad cristiana, así como de corregir las infracciones a ellas —adulterios, blasfemias, etc—. Se entendía que su competencia era sólo espiritual y, en efecto, cualesquiera que

fueran sus resoluciones o sentencias, invariablemente dejaban la aplicación de penas corporales al brazo civil. Sin embargo, la tendencia oficial, cada vez más proclive a restringir los poderes y las facultades de los organismos clericales, facilitó y permitió la intromisión de la justicia real en casos aparentemente privativos de los tribunales eclesiásticos.

Pero las cosas llegarían todavía más lejos: en 1795 Carlos IV sacó a la luz pública un decreto que incluía algunos títulos de un nuevo proyecto de código. Según éstos, la absoluta inmunidad de que había gozado la gente de la Iglesia ante los juzgados reales sólo se mantendría en faltas leves y en casos de competencia espiritual, pero quedaba suprimida en aquellos en que los infractores fuesen considerados culpables de delitos «enormes, atroces y escandalosos». Como se aprecia, el criterio clasificatorio era harto subjetivo; no obstante, al amparo del edicto, la sala del crimen de la Audiencia de México se reservó el derecho exclusivo de determinar qué transgresiones habrían de considerarse como «atroces» y giró órdenes a los intendentes —los nuevos jefes políticos regionales que habían reemplazado a los alcaldes o corregidores— para que presentaran ante los jueces civiles a los sacerdotes y hermanos delincuentes y para que los confinaran en las cárceles públicas (Brading, 1994: 146; Morales, 1975: 47). Todo ello para consternación de la clerecía novohispana..

Ciertamente, en los años inmediatos fueron pocas las detenciones y seguimiento de causas a religiosos y clérigos, pero —como apuntaba el obispo de Puebla— los problemas más graves derivados de la nueva ley eran: que los ministros de la Iglesia podían ser injustamente acusados o procesados por los magistrados civiles, que se suscitarían escándalos públicos y faltas de respeto a la investidura eclesiástica y, lo peor, que podría romperse la paz del reino, hasta entonces sustentada en la íntima unión y el acuerdo entre el Estado y la Iglesia. Todas estas quejas y algunas más fueron plasmadas en la carta que el cabildo catedral de México dirigió al monarca en 1799, sin que ello le hubiera hecho ni cambiar de opinión ni dar marcha atrás a sus decretos.

En realidad, la política no era inédita, pues los reyes no siempre fueron respetuosos del fuero de la Iglesia, y ya antes habían llevado a obispos, religiosos y clérigos ante el Consejo de Indias y otros tribunales civiles. La novedad estribaba en que, ahora, sancionada en los códigos y aplicada regularmente por magistrados ordinarios, estaba la voluntad de secularizar la impartición de justicia y de extender la jurisdicción real por encima de la eclesiástica.

En los primeros años del siglo XIX, el arzobispo de México, Javier Lizana y Beaumont advertía con amargura a la Corona que el progresivo socavamiento que había hecho de la autoridad de la Iglesia y de sus jerarquías iba a repercutir en contra del imperio mismo, pues el ansia de autonomía se enseñoreaba de la

Nueva España y, con un poder eclesiástico tan venido a menos, no habría quién pusiera freno a los «libertinos».

Con todo, habrá que advertir que, mucho antes que de la ley, la monarquía se había ocupado de los dineros de la Iglesia. En las últimas dos décadas del XVIII los obispos y cabildos catedrales, que tan gustosamente habían colaborado en la carga que Su Católica Majestad dirigió contra las órdenes religiosas, vieron alarmados cómo los mismos funcionarios borbónicos intentaban ahora asaltar sus bolsillos.

Si la burocracia carolina empezó por fijar su atención en los diezmos eclesiásticos de la Nueva España hacia los años 70 del siglo, fue porque el crecimiento de la población y el de la demanda de alimentos habían hecho aumentar significativamente la producción agrícola y ganadera, que era la base gravable para la renta decimal. Desde principios del siglo XVI, entre los privilegios de su Patronazgo, la Corona de Castilla había obtenido del pontífice la concesión de recaudar y administrar los diezmos eclesiásticos en las Indias. Esta facultad fue delegada en los prelados y cabildos locales, aunque, en símbolo de su derecho primordial, el monarca reservó para sí dos novenos del impuesto. Por su parte, la Iglesia americana siempre consideró que la percepción de dichos ingresos constituía un derecho intrínseco suyo, en la medida en que provenía de la obligación general que tenía la cristiandad de contribuir con el sostenimiento de sus ministros y templos.

En estas circunstancias, los problemas se iniciaron en los años 70, con la solicitud que hizo la Corona de que se le rindieran cuentas de los ingresos y distribución de las rentas decimales. En general, las diócesis indianas hicieron oídos sordos a la petición, pero su desacato fue retribuido con el nombramiento de interventores en todas las oficinas catedralicias. Aunque subordinados a los «jueces hacedores» —clérigos encargados de la recaudación, aplicación y contabilidad de los fondos—, estos contadores oficiales debían supervisar que se cobrasen íntegramente los reales novenos.

Más adelante (1786), cuando don José de Gálvez, gran reformador de la administración colonial, era ya ministro de Indias, se expidió un edicto que dispuso que la administración del impuesto fuese transferida a unas «Juntas del Diezmo» que, en su calidad de vicepatronos, presidirían los intendentes y a quienes se sujetarían los jueces hacedores. Y al tiempo que las juntas desplazaban a las catedrales de toda intervención en el manejo del ingreso decimal, se hacían planes para una nueva redistribución de él.

Aquí sí, a diferencia de otras diócesis de América, las Nueva España se opusieron abiertamente a las medidas. Capitaneados por don Alonso Núñez de Haro, arzobispo de México, los prelados del reino escribieron y firmaron una

protesta conjunta en la que esgrimían sus ancestrales derechos, deploraban los posibles efectos del despojo —por ejemplo, el empobrecimiento y menoscabo de la dignidad del clero— y solicitaban la suspensión de las reales órdenes en materia de diezmos.

Para su fortuna, la respuesta a sus demandas ya no la daría Gálvez, que había muerto, sino el nuevo ministro Antonio Porlier, quien se mostró menos intransigente, aunque no dejó de amonestar a los diocesanos por su inadecuada conducta. Sea de ello lo que fuere, en 1788 Porlier instruyó al virrey, Manuel Antonio Flores, para que aplazase, hasta nuevo aviso, el cumplimiento de los decretos relativos a los diezmos. Su resolución fue ratificada por el Consejo de Indias en 1792.

Y aun cuando la monarquía ya no intentó atraer al ámbito civil la administración decimal de la Nueva España, se valió de otros recursos para canalizar a sus arcas buena parte de las entradas eclesiásticas provenientes de otras vías. Desde 1783 había reclamado el pago inmediato de las cantidades correspondientes al «subsidio eclesiástico», o impuesto sobre las percepciones eclesiásticas por concepto de estipendios parroquiales (sacramentos y misas), intereses de dotaciones (capellanías y censos) y rendimientos y rentas de propiedades agrícolas y urbanas. A la vista de las cuentas respectivas que presentaron todos los obispados americanos, la Iglesia de Nueva España resultaba ser la más rica, pues de la masa total de ingresos, ella sola representaba el 40%. Comparativamente, los obispados de Chile y Perú, juntos, alcanzaban apenas un modesto 25% (*ibid.*: 245). De manera que en el rubro del subsidio novohispano le fue mejor a la Corona que en el de los diezmos, ya que únicamente entre 1794 y 1799, recaudó cantidades superiores a los tres millones de pesos, para ayuda a sus «reales gastos».

Gravando de ésta y de otras formas los ingresos y bienes de la Iglesia, el Estado preparaba la amortización general de las propiedades, un golpe que habría de descargarse en 1804. Ese año, la ley de Consolidación de los Vales Reales exigió que todos bienes raíces del clero fuesen vendidos y sus capitales depositados en las cajas de Su Majestad, para que la Corona fuese, en adelante, la encargada del pago de intereses.

8. *La nueva Iglesia diocesana al inicio del siglo XIX.*

Los comienzos del siglo XIX encontraron en Nueva España a una institución eclesiástica cuya fuerza y presencia parecían bastante menguadas, sobre todo si se les compara con lo que habían sido unos cien años atrás. En el renglón de las pérdidas habría que anotar, en primer término, al número de miembros del

clero regular y a la influencia social y política que sus provincias habían alcanzado antes de los procesos de secularización de doctrinas y de reforma de sus organizaciones. En segundo lugar, se registra el sensible menoscabo de la jurisdicción diocesana, particularmente en el plano de la administración de la justicia eclesiástica, ya que no sólo se sustrajo de su competencia el conocimiento de causas de la feligresía, sino también el de aquellas de sus propios integrantes. Por otro lado, sin que despojara del todo a la Iglesia novohispana de su riqueza material y de los recursos tradicionales que le habían permitido acumularla, la burocracia borbónica ideó y puso en ejecución mecanismos jurídicos y fiscales para allegarse buena parte de estos bienes e ingresos.

En síntesis, el debilitado clero regular fue puesto bajo el mando indiscutible de una Iglesia diocesana, a la que también se le restaron facultades y medios que se orientaron de inmediato al ensanchamiento de la potestad del Estado colonial. El grupo ministerial «ilustrado», promotor de los cambios y reformas que pretendían «modernizar» la administración americana, estaba fuertemente influido por los procesos de secularización que se apreciaban en la Europa de los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, los conceptos del Estado laico y de los valores seculares en la vida pública, propios del liberalismo, entrañaban contradicciones irreductibles para la política de una monarquía española cuyo principio de legitimidad era, todavía, el «derecho divino».

Por otra parte, cabe señalar que si la nueva orientación política para la administración eclesiástica de la Nueva España no logró encauzarse cabalmente en todos los casos o no siempre rindió los frutos que esperaba el poder metropolitano, habrá que atribuirlo a lo vasto del territorio, a lo complejo de las estructuras coloniales y, en no menor grado, a la resistencia o acomodos que a las reglas hizo la sociedad local, poco dispuesta a renunciar a sus prácticas y costumbres bicentenarias en aras de las decisiones de un gabinete oficial, que firmaba sus órdenes al otro lado del Atlántico.

A despecho de los cambios institucionales que impuso el Estado Borbón, la Iglesia y las formas de la religiosidad novohispanas —afincadas en el barroco de la Contrarreforma— seguirían siendo fuerzas de gran alcance, incluso después de la guerra de independencia y luego del surgimiento del estado nacional, llamado México, que se desprendió del inmenso imperio español en América.

Capítulo IV

Cristianización y evangelización en el Reino de Nueva Granada

Jaime Humberto Borja Gómez
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Introducción

A comienzos del siglo XVII, entre clérigos y obispos del Nuevo Reino de Granada, actual territorio de Colombia, existía la percepción de que los indígenas estaban prácticamente en las mismas condiciones que un siglo atrás cuando comenzó la doctrina. No se equivocaban al menos en lo que se refería a la aceptación de los principios básicos del cristianismo, pues aún existían significativos rastros de idolatría. Para entonces, ya se había reducido a «vida y policía cristiana», a un importante sector de la población indígena, al menos en aquellas regiones que para entonces estaban política y administrativamente consolidadas. Los dos problemas, adoctrinar y generar comportamientos cristianos, no siempre iban por el mismo camino.

Las condiciones sobre las que se articuló la conquista y la conformación de la colonia neogranadina fueron similares en muchos aspectos a los casos de México y Perú, pero a diferencia de estos, la *conquista espiritual* no corrió al mismo ritmo que la conquista material. Sin embargo, la cristianización del Nuevo Reino fue un proyecto que ocupó un lugar fundamental dentro de la formación de la cultura colonial, porque supuso un reordenamiento del espacio, una transformación de los hábitos y costumbres indígenas, permeó la conciencia sobre el cuerpo, transformó la idea de familia, modeló nuevas prácticas y creó un discurso de vicios y virtudes, de lo que debía y no debía ser el indio o el español. En este sentido hablamos de cristianización, y no sólo de evangelización como el acto de predicar la doctrina e imponer devociones religiosas.

Esta diferencia entre cristianizar y evangelizar es importante porque permite hacer una breve mención historiográfica. A partir del siglo XIX la creación de la identidad nacional colombiana se llevó a cabo desde los héroes de la indepen-

dencia, lo que marcó un abandono de los elementos relacionados con el pasado indígena y su conquista, y aún más con la evangelización. Salvo casos excepcionales, la temática se abordó hasta el siglo XX, fundamentalmente por sacerdotes pertenecientes a las órdenes religiosas que participaron en el proceso, quienes desde una historia institucional se preocuparon por reconstruir a los personajes y sus gestas. Se trata de versiones idílicas del proceso, que repiten el tradicional elogio heroico de los primeros evangelizadores, pero sin someter el problema a una critica desde su contexto.

De este modo, el tema de la cristianización del Nuevo Reino, no ha despertado mayor interés entre los investigadores, quizá porque la escasez de documentos y las pocas crónicas han trasmitido la idea de un proceso desordenado y con pocas figuras atractivas que poco aportan a la construcción de la identidad. Sin embargo, más allá de nombres de frailes y sacerdotes, análisis de los métodos de evangelización, fechas de fundaciones de conventos, actitudes en relación a la administración de los sacramentos, erección de diócesis, el socorrido problema lingüístico o la instalación de las órdenes, la cristianización del indígena neogranadino muestra un complejo proceso de occidentalización que modeló nuevas identidades, lo que generó nuevas realidades políticas y culturales. Esto es lo que a continuación exploraremos en el siglo XVI neogranadino.

1. *El proceso de la evangelización en la Nueva Granada.*

Como en el resto de la América conquistada, el contexto inmediato a la cristianización de la Nueva Granada se entiende desde las tendencias del catolicismo español en vísperas del contacto con las Indias. Sus férreas posiciones eran resultado de la larga presencia musulmana y de la necesidad de protegerse de la influencia de los *infieles*, actitud que se trasladó a las nuevas tierras. Por esta razón, la conquista trajo consigo la idea de la tutela civilizadora, según la cual los nuevos infieles eran ahora los indígenas, lo que les convertía en objeto de la cruzada cristiana, que a su vez implicaba la obligación de convertirlos a cualquier costo. Esta situación justificaba que los funcionarios solicitaran al rey la licencia para hacer guerra justa a los rebeldes de modo que se pudieran esclavizar. Por el contrario, las solicitudes para cristianizarlos eran escasas.

Sin embargo, la evangelización como objetivo de la expansión y conquista, fue emprendida porque existía la convicción que las costumbres de los *infieles* sólo podían ser obra de Satanás (Borja Gómez, 1998). En la primera mitad del siglo XVII Juan Rodríguez Freile, uno de los cronistas de la conquista, recogió las disquisiciones del siglo anterior:

> «La monarquía que el demonio tenía establecida en este mundo desde el pecado de Adán hasta la muerte de nuestro Redentor quedó destruida, pero no le dejaron de quedar a este enemigo común algunos rastros, particularmente entre gentiles y paganos que carecen del conocimiento del verdadero Dios, y estos naturales estuvieron en esta ceguedad hasta su conquista, por lo cual el demonio se hacia adorar de ellos, y que le sirviesen con muchos ritos y ceremonias» (Rodríguez, 1984: 32).

Esta reflexión, un siglo después de comenzado el proceso, contenía las tradicionales imágenes que han sugerido que paralelamente a la conquista militar y política, transcurrió la espiritual. Sin embargo, esta afirmación tuvo matices diferentes en el Nuevo Reino de Granada. Para el siglo XVI el proceso de evangelización se cumplió en tres grandes etapas, las cuales mencionaré a continuación para mostrar de qué manera se concretó el proceso de cristianización.

La primera etapa se inició cuando en su tercer viaje, Colón recorrió la costa venezolana y tocó muy posiblemente la península de la Guajira, en 1498. Dos años después, se iniciaron las exploraciones de la actual costa atlántica colombiana, cuyos conquistadores sentaron las primeras capitulaciones de poblamiento y organizaron las primeras expediciones de «rescate» al interior del territorio (Friede, 1984: 119-271).

En 1508, cuando rey Fernando planeaba la colonización de Tierra Firme, solicitó al capítulo general de la orden franciscana, el envío de frailes para atender las necesidades espirituales de la región. Algunos datos fragmentarios dan noticia que uno de los exploradores, Diego de Ojeda llevó consigo franciscanos a la región de Urabá (Simón, 1626, V: 29-44); poco después llegaron dos más en la expedición de Alonso de Ojeda y con Diego de Nicuesa, un sacerdote. No hay rastros de la labor de estos primeros evangelizadores (Pacheco, 1971: 90). Durante los primeros 35 años del siglo XVI, se crearon las primeras gobernaciones —Castilla de Oro, Santa Marta, Cartagena—, lo que redujo la presencia española casi exclusivamente al litoral caribeño, con algunas penetraciones exploratorias y muy pocos resultados en cuanto a contactos con los indígenas. En este contexto se llevaron a cabo los primeros intentos, esporádicos y desordenados, por evangelizar a los naturales.

Precisamente en Urabá, Fernández de Enciso fundó en 1510 la primera ciudad en Tierra Firme, Santa María la Antigua del Darién, donde los franciscanos fundaron su primer convento. Tres años después se erigió la primera diócesis cuyo obispo, el franciscano fray Juan de Quevedo, tomó posesión de su cargo en 1514, y recibió el encargo de vigilar la conducta de los funcionarios y resolver los pleitos. Se afirma que llegó acompañado por 14 clérigos, pero la diócesis no

duró mucho, en 1519 fue trasladada a Panamá, pero tan duró sólo hasta 1524, cuando Santa María desapareció.

En la medida en que avanzaba la fundación de ciudades, como Santa Marta (1525) o Cartagena (1535), también iban creciendo las expectativas de evangelización y la creación de nuevas diócesis. Los dominicos llegaron a Santa Marta en 1529, encabezados por fray Tomás Ortiz, quien por medio de ordenanzas defendió el buen trato y la conversión de los taironas, y fijó las condiciones de trabajo de los indios para controlar los abusos de los encomenderos. Estos primeros pasos en la organización de la Iglesia y el consecuente proceso de cristianización, no arrojó prácticamente ningún resultado, en buena parte debido a las precarias condiciones de conquista, a las pocas fundaciones de ciudades y a los violentos contactos con los indígenas. Además el clero escaseaba: por ejemplo, en 1532 había un monasterio de mercedarios en Santa Marta, el cual se cerró en 1545, porque tenía solo un sacerdote. Igualmente, el fracaso se debía a la falta de entendimiento de las lenguas indígenas (Mantilla, 1992: 279).

A mediados de la década de los 30 se organizaron verdaderas expediciones hacia el interior del territorio. Entre las más representativas, se encuentran la que llevó a cabo Gonzalo Jiménez de Quesada, quien en 1538 conquistó el territorio chibcha, una de las sociedades indígenas más organizadas, y en su centro, fundó la ciudad de Santafe de Bogotá. Así mismo, la campaña emprendida por Sebastián de Belalcázar desde Quito, y desde Coro, al norte, el alemán Nicolás de Federman. Aisladamente, en estas exploraciones venían sacerdotes seculares, mercedarios, agustinos y franciscanos (Díaz, 1992: 115), sin ánimo explícito de llevar a cabo una conquista espiritual. Simplemente eran capellanes militares.

Estas expediciones sentaron los precedentes de los territorios donde se llevaría a cabo la colonización española, la costa del caribe y la zona andina, y en consecuencia, la futura evangelización. Se fundaron ciudades en las áreas más densamente poblada por indígenas, por lo que pudieron ser sometidos con relativa facilidad. En los Andes, Jiménez de Quesada fundó el Reino de la Nueva Granada, cuya densidad demográfica, al igual que su compleja organización social, permitió el establecimiento de encomiendas, mitas, resguardos y haciendas. Los privilegios por el altiplano que ocupaban los chibchas, se lo disputaron Quesada, Belalcázar y Federmán; posteriormente los conflictos continuaron entre los partidarios de Quesada y Alonso de Lugo, legítimo gobernador de Santa Marta. Para entonces, los encomenderos ya se habían convertido en un problema, pues no cumplían con la obligación de formar en la fe cristiana a los indígenas.

Para frenar las reiteradas denuncias de abuso, la Corona decidió establecer en 1550 una Audiencia en Bogotá, lo que dio inicio al segundo momento de la evangelización. Ese mismo año llegaron a Bogotá los franciscanos y dominicos,

quienes años atrás habían hecho intentos por instalarse. Con sus respectivos comisarios, establecieron definitivamente sus órdenes, iniciándose formalmente la cristianización del territorio. Santa fe estaba en el centro, lo que les permitió organizar sistemáticamente su trabajo entre los indios. Por su parte, los agustinos primero llegaron a Popayán y en 1575 se establecieron en Bogotá, mientras que los jesuitas, aunque habían hecho algunos intentos entre 1590 y 1598, comenzaron su tarea entre indígenas en 1604 (Pacheco, 1971).

La llegada de misioneros incentivó la presencia de doctrineros en las encomiendas, como también en pueblos y ciudades. La labor misionera tuvo dos objetivos muy precisos: en primer lugar, la erradicación de las prácticas religiosas de los aborígenes y la modelación de sus costumbres con lo cual se intentaba construir nuevos sujetos a través de la imposición del cristianismo como discurso y práctica. Por otro lado, los misioneros ayudaron a controlar el desorden social que provocaba la sobreexplotación del trabajo indígena y las continuas quejas de la «desordenada codicia».

Para tal efecto, tuvo una importancia decisiva la llegada del primer obispo de Bogotá, fray Juan de los Barrios. Bajo su jurisdicción se encontraba una gran región que abarcaba las ciudades de Santa Marta, Tunja, Santafé, Pamplona y Mérida, entre las cuales había muchas regiones sin conquistar e indígenas sin someter. De los Barrios se dio a la tarea de organizar la Iglesia neogranadina e iniciar la evangelización de las poblaciones indígenas. Además, la falta de autoridad española le imponía otro reto, evangelizar a los mismos españoles. En una de sus cartas, donde informaba de su llegada al Nuevo Reino, decía: «es grande la falta de cristiandad que hay en estas partes, no solamente en los naturales pero aun peor en los españoles y aun peor en los ministros que administran la fe a los unos y a los otros» (Friede, 1975, II: 50). Para combatir estos males, organizó el primer sínodo[1] que proporcionó algunas directrices para el control de la evangelización.

A partir de 1573 su obra fue continuada por otro franciscano, Luis Zapata de Cárdenas, que entre sus contribuciones más importantes, redactó un catecismo para la evangelización de los indígenas. Estos dos obispos tuvieron que enfrentar problemas con la Audiencia, los encomenderos y las mismas órdenes religiosas. Sin embargo, esta etapa sentó las bases de la cristianización de los indígenas, y con ello, la transformación de sus creencias, formas de vida y mecanismos para comprender la realidad. Es importante llamar la atención sobre la ausencia de cristianización de los esclavos africanos, que ya comenzaban a llegar en grandes cantidades a Cartagena, de donde se repartían a otras colonias.

1 El sínodo convocado en Santafe de Bogotá se inspiró en las constituciones del concilio de Sevilla de 1512; el primer concilio americano de Lima (1551) y en las juntas apostólicas de México.

A finales del siglo XVI, los resultados de la evangelización no eran muy alentadores, las quejas a cerca de lo poco que se aceptaba el cristianismo eran continuas. Para entonces existían las arquidiócesis de Santafe de Bogotá y las diócesis de Cartagena, Santa Marta y Popayán, de las cuales el arzobispado era el más grande —en 1625 tenía 216 parroquias servidas por 130 sacerdotes seculares y 83 religiosos—; en Bogotá vivían 56 clérigos que no tenían destino parroquial, en Tunja 42 y en Pamplona 14; había abundancia de clero en Cartagena y faltaban sacerdotes en Popayán y Santa Marta (Díaz, 1992: 116).

Dos elementos promovieron una tercera etapa de evangelización: se consolidaba el orden político y social en las regiones inicialmente conquistadas, y había necesidad de observar resultados más concretos en la evangelización. Por esta razón se buscó expandir la cristianización más allá de las fronteras de los Andes y la costa Caribe, por lo que a partir de la década de 1620 se inició la conquista y consecuente evangelización de aquellas zonas que no estaban integradas a la Corona. De esta forma los agustinos emprendieron la misión entre los indios cunas en Urabá y en los llanos de Santa Martín; los franciscanos sirvieron en las tierras bajas del Pacífico; los dominicos evangelizaron en la Cordillera Oriental; los capuchinos en Urabá; los jesuitas en los llanos de Casanare y el Orinoco.

Aun cuando se creó el virreinato de la Nueva Granada en 1719, las relaciones de mando de los virreyes mencionaban la falta de empuje misionero. Entre los críticos más pertinaces se encontraba el virrey arzobispo Caballero y Góngora, quien criticaba la tendencia del clero regular y secular a concentrarse en las ciudades y en la sociedad criolla.

Estas etapas permiten observar no sólo un conjunto de datos, sino que dan cuenta de diversos problemas que se originaron en el siglo XVI, los cuales establecen diferencias con lo acaecido en otras regiones de América hispánica. La evangelización del Nuevo Reino no transcurrió de forma ordenada como ocurrió en Nueva España o en el Perú, o al menos no se encuentra tan documentada como en aquellos lugares. Veamos a continuación los elementos particulares de este proceso.

2. *La doctrina: enseñanzas y espacios.*

A diferencia de otras experiencias de conquista, los españoles no encontraron sociedades indígenas unificadas. Todo lo contrario. En el territorio neogranadino había muchos cacicazgos autónomos en distintas condiciones de desarrollo cultural y dispersos en muchos tipos de regiones, algunas de difícil acceso. Mientras que en la costa atlántica se encontraban los sinúes, constructores de grandes canales, los taironas vivían en ciudades construidas en escarpadas mon-

tañas de la Sierra Nevada; el interior lo habitaban los chibchas, dispersos en grandes cacicazgos; al sur se encontraban los nariños, calimas y quimbayas. En la Orinoquía, explorada en el siglo XVII, había grupos en condiciones culturales muy distintas. Esta dispersión de sociedades indígenas, multiplicadas en familias lingüísticas y en sistemas religiosos, dificultó su proceso de evangelización. Además, se presentaron otros problemas para la propagación de la doctrina, entre los cuales se contaba la ausencia de sacerdotes, la falta de planeación, el desconocimiento de las lenguas y los conflictos con los encomenderos. La necesidad de evangelizarlos era cada vez más urgente, pues desde comienzos de la conquista se había interpretado sus cultos, ritos y costumbres como obra del demonio (Borja Gómez, 1998: 63-69), lo que solo podía retroceder por medio de la predicación del evangelio.

2.1. Los sacerdotes

Uno de los principales problemas radicaba en los sacerdotes, por su escasez y mala preparación. Solucionar estas dos situaciones era urgente para atender a los «nuevos en la fe». Este fenómeno no era exclusivo de una sola región, pues las quejas llegaban a España de todos los rincones. La Nueva Granada no era la excepción, tanto los obispos y administradores, como los vecinos se quejaban de la poca calidad de los sacerdotes. El obispo de Santa Marta le escribía al rey en 1554: «y en examen de estos, adviértase que se debe tener más consideración y cuenta con la cristiandad y vida de ellos y no con las letras». Aunque «si todo pudiese concurrir en ellos sería santísima cosa, porque esos pocos que acá hay son la escoria de España» (Friede, l975, II: 123, 51). Por la misma época, Juan de Filiberto, provincial franciscano, protestaba por el mismo motivo (Mantilla, 1984: 409).

A los problemas de disciplina, se agregaba su escasez. Durante casi todo el siglo XVI, la mayor parte de los sacerdotes que adoctrinaban a los indígenas eran peninsulares, pocos seculares y una gran mayoría de franciscanos y dominicos. Para incentivar el crecimiento del clero, y siguiendo las disposiciones del concilio de Trento que introdujo la necesidad de su formación en seminarios, los sínodos del Nuevo Reino establecieron algunas pautas de comportamiento sacerdotal y se incluyeron en las constituciones sinodales de 1556, normas acerca de las características y cualidades de los aspirantes. Debían presentar un examen sobre sus cualidades, previa interrogación de testigos que dieran fe sobre su vida. Se rechazaba a quienes tuvieran inclinaciones en «cosas sensuales», los involucrados en «juegos ilícitos» y los que tuvieran cuentas con la justicia. Entre los requisitos contaba que debía proceder de matrimonio legítimo, y de buen patrimonio. Los exámenes se hacían más rigurosos para quienes aspiraran a ser

clérigos de misa (de Los Barrios, 1556: 497-498; Lobo-Guerrero, 1606: 173; Friede, 1955, VII: 30).

El clero peninsular, además de su poca instrucción doctrinal, por lo general pertenecía a estratos sencillos y tenían casi las mismas motivaciones que cualquier conquistador o colonizador, por lo que obispos y gobernadores elevaron con frecuencia peticiones a la Corona para que fueran examinados antes de ingresar a las colonias (Ibid., III: 105; VII: 114, 27). Estas disposiciones se respaldaron con la legislación acerca de las condiciones morales que debía tener el colonizador para que se le entregara indios en encomienda. Debían ser mayores de veinte años, cristianos viejos y conocedores de la doctrina, casados, de buena fama que asegurara el tratamiento adecuado a los encomendados (Ibid., I: 96). Los encomenderos representaban un problema añadido, pues estos escogían a los doctrineros. Por esta razón, los sacerdotes a veces preferían satisfacer las demandas de los encomenderos y no de los indígenas. Para combatir este problema, desde comienzos de la década de 1570, la Corona tomó en serio su compromiso de nombrar curas para las doctrinas, poder que le otorgaba el Patronato.

No todos los sacerdotes provenían de España, algunos llegaron con la intención de recibir las órdenes, procedentes de otros reinos de las Indias donde existían normas más restrictivas, o también cuando sus sedes episcopales permanecían vacías por mucho tiempo (Lee, 1986). La escasez de sacerdotes, así como su obediencia a los encomenderos, no favoreció que las diócesis organizaran campañas de evangelización; ésta parecía ser una actividad muy poco frecuente. Hacia 1570, había cerca de 50 franciscanos y dominicos y unos 20 seculares para cubrir el arzobispado, prácticamente la mitad del territorio de la actual Colombia (*Ibid*.: 14. De hecho, en el Nuevo Reino, los frailes se instalaban en los diversos pueblos de indios por pocos meses, de modo que casi nunca una comunidad indígena recibía doctrina todo el año (López, 2001: 112). A partir de 1576 Zapata de Cárdenas y los oidores decidieron juntar varios pueblos para formar una doctrina, en la cual el sacerdote pasaba una parte del año, de acuerdo a su número de habitantes.

La situación comenzó a cambiar precisamente con este obispo. Frente a la carencia de doctrineros, decidió ordenar sacerdotes, labor que llevó a cabo con relativo éxito, pues mientras que de Los Barrios ordenó seis sacerdotes entre 1551 y 1569 —entre ellos el primer criollo, Francisco García, y el primer mestizo, Andrés Romero de Aguilar—, éste nuevo obispo llegó a ordenar 120 sacerdotes entre 1574 y 1590. Zapata de Cárdenas aceleró el crecimiento de sacerdotes diocesanos, pues si eran cerca de 20 hacia 1570, en el informe al rey de 1583 certifica que el número se había elevado a 93, 27 de los cuales eran criollos y mestizos, lo cual remediaba una situación particularmente compleja, la carencia de sacerdotes que hablaran chibcha (Lee, 1986: 45).

Sin embargo, la multiplicación de sacerdotes seculares, mestizos y criollos, introdujo un problema más en el proceso de cristianización de los indígenas. Se trataba de las tensiones de poder que se suscitaron entre el clero peninsular contra los criollos y mestizos, a lo que se agregaban las disputas entre las órdenes y los conflictos generacionales derivados de la aplicación de nuevos métodos de conversión. Por un lado, los criollos y mestizos eran generalmente hijos de conquistadores, luego mantenían un fuerte vínculo con los encomenderos y sus intereses. No era inusual que fueran doctrineros en las encomiendas de sus padres y además, tenían a su favor las preferencias de los oidores en el momento de adjudicar una doctrina. Mientras, los religiosos españoles buscaban ascender en su carrera eclesiástica por medio de prebendas solicitadas al Rey con base en sus servicios en Indias (López, 2001: 57). Los conflictos étnicos también persistían dentro de órdenes, pues para mediados del siglo XVII franciscanos y dominicos eran mayoritariamente criollos, lo que acarreó tensiones con los peninsulares (Mantilla, 1992: 287).

De las tensiones no se libraba ni el obispo. Los dominicos estaban preocupados por el crecimiento de los seculares, por lo que escribieron al rey una carta donde acusaban a Zapata de Cárdenas de haber atesorado para sí más de 24 mil pesos oro, y «demás desto es gran facilidad la que tiene en ordenar mucha gente perdida y sin honra ni ser de hombres, que son como unos animales brutos, sin haber leer, ni rezar....» También de haber ordenado a «otra gente que llaman mestizos, los cuales en esta parte no son más que una monas, porque ellos no saben rastro de cristiandad, ni tienen virtud ninguna, antes entregados a los vicios y deleites de estas tierras que son muchas...» (Lee, 1986: 29). Estas disputas se solucionaron en 1584: una real cédula ordenó a los religiosos la entrega de las doctrinas a los seculares.

2.2. Los catecismos y los métodos.

El concilio de Trento pretendió solucionar los conflictos que generó la Reforma, de modo que la Iglesia contrarreformada instauró la obligación de formar al clero, organizó las misiones y dio paso a un gran movimiento místico. También incentivó la redacción de catecismos adaptados a las necesidades de cada región, pero a diferencia de otras regiones americanas, en la Nueva Granada fueron muy escasos y tardíos, y más raros los que se redactaron en lenguas indígenas. El primer antecedente se encuentra en unas ordenanzas para la doctrina y la enseñanza de la religión, que se emitieron en 1555 y 1575 en Cartagena y Tunja, las cuales establecían normas acerca de la manera como debían ser evangelizados los indígenas.

El primer catecismo conocido fue el que compuso en 1576 el dominico Dionisio de Sanctis, obispo de Cartagena, el cual estaba acompañado de una cartilla

para enseñar a leer la doctrina cristiana (Sanctis, 1576). El mismo año, el obispo de Bogotá Zapata de Cárdenas, promulgó el suyo, uno de los más utilizados. A finales de la década de 1580, circularon los catecismos del bachiller Miguel Espejo y del agustino Martín de la Coruña, escrito durante su misión en Nueva España. En el siglo XVII, proliferaron los catecismos, entre ellos el de Francisco de la Cruz O.P, Bartolomé Lobo Guerrero y Fernando Arias de Ugarte (Tisnes, 1992: 46; Zapata, 1576: 13-26). Los catecismos en lenguas indígenas, principalmente en chibcha, son de esta época, labor que fundamentalmente fue asumida por los jesuitas.

Con esta breve descripción, prácticamente se agotan los catecismos para la evangelización del indígena. Esta escasa producción deja entrever la poca organización y empeño que se puso para su cristianización. Menos atención recibió la altísima población esclava, generalmente proveniente de los distintos mercados de África, para la cual sólo el jesuita Alonso de Sandoval escribe un catecismo (Sandoval, 1627). Sin embargo, de estos el que tuvo mayor impacto fue el de Zapata de Cárdenas, porque fue un intento por unificar los contenidos y las estrategias de adoctrinamiento. Este catecismo, junto con las constituciones sinodales de 1556, fue el mayor esfuerzo por evangelizar a los chibchas, la sociedad indígena más representativa de la Nueva Granada.

Este catecismo explicitaba los deberes de los sacerdotes, las verdades de la fe, las oraciones, los mandamientos, las obras de misericordia y algunos preceptos sobre la administración de sacramentos a los indígenas. También describía con mucho detalle, los ritos y palabras que el ministro debía pronunciar en latín mientras bautizaba a los nuevos fieles. El catecismo buscaba «ordenar las cosas», para lo cual era imperante destruir toda señal de idolatría. Bajo este principio, no sólo contenía un resumen de la doctrina. Los primeros 25 capítulos, de un total de 101, estaban dedicados a cuestiones de vigilancia de las costumbres, comportamientos, educación de los niños y disposiciones para ordenar las comunidades de acuerdo a los preceptos cristianos. Además exponía de manera sencilla la doctrina y daba pautas acerca de las actitudes que debían asumir frente a la idolatría. El catecismo de Dionisio de Sanctis seguía la misma línea.

Por otra parte, los métodos de evangelización que se empleaban no estaban de ningún modo unificados. El cronista franciscano Pedro Simón, ofrece una importante pista de cómo se llevaba a cabo:

> «El modo que tomaron nuestros religiosos en doctrinar los indios que se iban reduciendo a pueblo y doctrinas y que fueron siguiendo todos los demás doctrinantes y hoy se sigue en todas las provincias de este Nuevo Reino, en especial en las frías, es que todos los muchachos y muchachas, desde que comienzan a

hablar hasta que se casan, se juntan en la plaza y puerta de la iglesia o en el pasto de la casa del padre, una vez por la mañana a hora de misa mayor y otra por la tarde todos los días, y allí, en voz alta, se les reza y enseña toda la doctrina de memoria, haciendo que la digan y enseñen cuando ya la saben, algunos de los muchachos mayores en presencia de los padres que los están enmendando y guiando si en alguna cosa faltan. Enséñanles también el catecismo por preguntas y todo lo perteneciente todos los días de fiesta en especial los que tienen obligación de guardar los indios, que son los de Nuestro Señor y Nuestra Señora, de los Apóstoles y algunos otros de los santos más celebrados en la Iglesia» (Simón, 1626, IV: 345).

Esta forma de enseñar, siguiendo la metodología de las preguntas y las respuestas, es la misma que recomendaban los catecismos, y de hecho, estaban redactados de esta forma. Los franciscanos tomaron como eje de su trabajo de cristianización a los niños, quienes permanecían en la doctrina hasta los 15 años, mientras que las niñas hasta los 12; ya adultos, se les reforzaba la doctrina los domingos y días de fiesta (López, 2001: 192). Si faltaban algunas veces a la doctrina, dice Simón, se les castigaba «de azotes, aunque sean los más principales, por mano del indio fiscal que está señalado para eso y que haga venir a todos a la doctrina y misa por mandado del padre doctrinero; otras veces cortándoles los cabellos, que les es mayor pena».

Los dominicos ejercían prácticamente el mismo método, según consta en las actas del capítulo provincial de 1639. Sin embargo eran más estrictos en cuanto al cumplimiento: el sacerdote elaboraba un padrón con el nombre de todos los habitantes para controlar la asistencia. El doctrinero predicaba un sermón después del evangelio sobre aquello en que estaban menos firmes, insistiendo en la confesión, inmortalidad del alma, el purgatorio y eucaristía. Además el fiscal repasaba en cada uno la doctrina, señalando lo que debía aprender de memoria y el doctrinero verificaba el adelanto el día sábado. Los agustinos, juntaban a los indígenas a rezar al amanecer, a continuación la misa y luego enseñaban la doctrina y diversas actividades que se prolongaban hasta la noche. Como los anteriores, también la enseñanza se hacía de memoria y los sermones se empleaban para explicar algún misterio o mandamiento. Los jesuitas, incluyeron algo novedoso, enseñaban en chibcha y castellano (Tisnes, 1992: 40-43).

2.3. La doctrina como espacio y los obstáculos de la conversión.

El principal medio de cristianización lo constituyeron las doctrinas, y como se ha dicho anteriormente, funcionaban dentro de las encomiendas, lo que permitía sufragar los gastos. Pero como bien lo menciona López (2001: 98), la doctrina

no sólo era la enseñanza, o el espacio físico —pueblos levantados alrededor de la iglesia—, donde los niños recibían instrucción religiosa. También era un espacio de socialización creado para el encuentro entre religiosos e indígenas, donde incluso interactuaban con mayordomos, corregidores y otros españoles. En este espacio también se adquiría el contacto con la civilización occidental en todo sentido: las ideas, los vestidos, el comportamiento del cuerpo, la alimentación, la vida material.

Las disposiciones sinodales y los catecismos insistían que en estos espacios se debía prestar especial atención a los niños, a los que además de los principios básicos de la fe, se les debía enseñar a leer y escribir. Debían vivir allí permanentemente de manera que se podía controlar sus comportamientos y evitar que sus padres les enseñaran cosas de idolatría (Zapata, 1576: 37). Los pocos conventos que se levantaron especialmente a partir de la segunda mitad del Siglo XVI también cumplían con la función de inculcar principios y valores occidentales. Sin embargo, la mayor parte estaban en centros urbanos y rara vez en asentamientos indígenas (Díaz, 1992: 124), pero servían para educar con nociones de lectura, escritura, latín y gramática especialmente a los hijos de los «principales».

Las doctrinas no sólo funcionaban como centros de enseñanza, también lo eran de trabajo, lo cual era ilegal porque este no era su objetivo. En la Nueva Granada se presentaron relaciones de servidumbre, concierto libre o trabajo no legal entre doctrineros e indígenas. Supuestamente, los niños no debían trabajar para los religiosos, pero era una práctica extendida. Los testimonios indican que entre otras labores desempeñadas se encontraba la recolección de miel o en el trabajo de fibras, especialmente hacer jáquimas y cabestros (López, 2001: 133). De esta forma, se les imponía la disciplina del trabajo, que también estaba basada en el castigo físico para quienes no cumplieran con las exigencias. Muchas veces el trabajo desplazaba la doctrina, lo que explica de alguna manera cómo los conocimientos de la religión seguían siendo tan escasos al finalizar el siglo.

Los adultos tenían una carga más fuerte, pues servían a sus doctrineros, encomenderos, corregidores y al rey de España. Sin embargo, había cierta autonomía cuando tenían que trabajar para pagar el tributo comunal que debían pagar dos veces al año, en Navidad y en la fiesta de San Juan. El trabajo, como elemento complementario de la doctrina, también se llevaba a cabo con presión y prácticamente con los mismos castigos físicos que recibían cuando no cumplían con los deberes religiosos. Los cortes de cabello, el cepo, los azotes y los encierros en las despensas formaban parte del proceso de cristianización. Pero además el trabajo servía para su propia cristianización, pues debían pagar por cada ceremonia o sacramento; también pagaban multas por contravenciones,

como el amancebamiento (*Ibid*.: 86, 118-119). El pago se realizaba en pesos de oro o más frecuentemente con mantas. Muchas veces este fue un impedimento de conversión. Un caso se daba en estos términos: en 1586, Rodrigo de Cosio intentaba convencer a los indígenas de Sogamoso,

> «reprendiendo este testigo a muchos indios e Indias del dicho pueblo *y* de los demás que eran infieles que por que no se volvían cristianos *y* vivían en la ley de Dios y le servían como hacían los cristianos porque si se bautizaban y creían fielmente en Jesucristo y en todo aquello que cree y confiesa la santa madre iglesia de Roma les haría Dios muchas mercedes y haciendo el contrario los llevaría el diablo. Respondían los dichos indios que no se volvían cristianos porque no tenían mantas...» (*Ibid*.: 118).

Los visitadores dejaron constancia de estas situaciones, especialmente después de 1560 cuando en cumplimiento de una real cédula que encargaba que se informara de cómo estaban ordenados los pueblos de indios y cómo se llevaba a cabo su cristianización, encontraron que eran casi inexistentes los poblados indígenas y que los encomenderos no habían construido iglesia ni tenían doctrina suficiente (López, 2001: 103).

El trabajo no era el único obstáculo para lograr la conversión de los indígenas, también lo era la lengua, pues debido a la multitud de sociedades indígenas, el idioma podía cambiar de una región a otra[2] y mientras no hubiera quien los dominara la cristianización era imposible. Para entonces sólo en el centro del Nuevo Reino había dos grandes familias lingüísticas, el panche y el muisca, y cada una de estas se dividía en diferentes lenguas. Solamente el chibcha cambiaba de valle en valle: era diferente el que se hablaba en Ubaque, Guatavita, Suesca, Chocontá, Nemocón, Pacho, Ubaté, Muzo, Bogotá, Tunja, Sáchica, Socotá, Vélez, o Sogamoso. Algo similar ocurrió en el siglo XVII cuando los evangelizadores se enfrentaron a la variedad de lenguas africanas en Cartagena.

A mediados del siglo XVI, cuando comenzó la segunda etapa de la evangelización, el arzobispo Juan de los Barrios determinó que ésta se debía llevar a cabo en castellano, debido a la multiplicidad de lenguas. Frente a la enseñanza de la doctrina existieron dos tendencias: por un lado la Corona y los franciscanos defendían la evangelización en castellano, lo que más se empleó en la Nueva Granada; mientras que los dominicos abogaban por la enseñanza en lenguas indígenas, pues desde 1563 tenían cátedras de lenguas para sus misioneros. Entre los argumentos que se emplearon para defender el primer método, se en-

2 Fray Jerónimo de San Miguel en 1550 decía que «hay muy gran diferencia entre ellas y tanta, que en cincuenta leguas hay seis o siete lenguas» (Friede, 1956, X: 299, 276).

contraba la idea de que la enseñanza en castellano involucraba el aprendizaje de costumbres y de «policía», y además, había conceptos que no se podían traducir, lo que podía ser peligroso para la salud espiritual de los neófitos. Por añadidura, sostenían sus detractores que era muy difícil aprender los sonidos indígenas. Por esta razón se decidió que estos aprendieran el castellano para unificar en un solo idioma la enseñanza.

Zapata de Cárdenas llevó a cabo a partir de 1578 una campaña para retirarle a las órdenes religiosas las doctrinas. Entre las razones que aducía se encontraba la falta de conocimiento de la lengua de los naturales, lo que no favorecía la enseñanza, la administración de sacramentos ni el culto. El modelo que utilizaba Zapata para argumentar su determinación era el ejemplo de los franciscanos en Nueva España, quienes se preocuparon por aprender las lenguas nativas. Esto implicó una gran campaña para que los sacerdotes aprendieran lenguas, lo que le enfrentó a sus hermanos franciscanos. Su política coincidió con un cambio de posición de la Corona, la cual mediante una ordenanza de 1580 ordenó que se creara una cátedra general de lengua chibcha dirigida a los sacerdotes, la cual se fundó en Bogotá al año siguiente. Después de casi 10 años de conflicto, Zapata de Cárdenas restituyó las doctrinas a los franciscanos, a condición que aprendieran la lengua (López, 2001: 180-185).

La Corona volvió a cambiar de posición preocupada por las dificultades que producía la multiplicidad de lenguas y en 1590 ordenó al presidente del Nuevo Reino de Granada que se enseñara a los indios el castellano. Sin embargo, en la última década del siglo XVI se mantuvo como obligatoria la enseñanza de la doctrina en lengua general. En este contexto, a lo largo del territorio se produjeron los primeros catecismos, gramáticas y confesionarios en lenguas indígenas. En cuanto a las gramáticas, se conoce ocho, hoy desaparecidas. Estas circularon en manuscrito y la única que llegó a publicarse fue la gramática en lengua muisca del dominico fray Bernardo de Lugo en 1619.

En cuanto a los catecismos, el agustino Vicente Mallol compuso uno en muisca. En este propósito fue muy importante la contribución de los jesuitas, que por aquel entonces arribaban al Nuevo Reino. Abrieron en su colegio de Santa Fe una cátedra de lengua chibcha, cuyo director y profesor, el padre Joseph Dadey, elaboró una gramática y un catecismo en chibcha. De esta forma emplearon las lenguas como principal herramienta de evangelización, lo que también llevaron a cabo en la Orinoquía, tal como lo reflejan los escritos de Ribero, Gumilla, de Neira y Gilij. Lo mismo hicieron en su trabajo de evangelización entre los esclavos (Borja Gómez, 2003: 301-304). Alonso de Sandoval refiere que en Cartagena se llegaban a hablar más de 70 lenguas africanas y ante la imposibilidad de dominarlas, los jesuitas buscaron y entrenaron intérpretes (Sandoval, 1627: 341). Para el efecto,

el colegio jesuítico de Cartagena a veces llegaba a emplear hasta cinco traductores cuando se trataba de comunicar la doctrina para bautizar.

Los altibajos en el uso de la lengua eran de tal tamaño que, a comienzos del siglo XVII, el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero atribuyó el escaso resultado de la cristianización a que los doctrineros no conocían las lenguas indígenas ni los indígenas el castellano. Sin embargo perseveró en que la enseñanza se debía llevar a cabo en sus propias lenguas, y así lo consignó en el sínodo de 1606. Lobo Guerrero tenía razón, pues el desconocimiento de la lengua fue una importante barrera para la cristianización no sólo de las creencias, sino también de las prácticas cotidianas y de las conductas de los individuos, en lo que era especialmente sensible la confesión, pues mientras esta no se generalizara no podía haber un efectivo control sobre las conciencias, la idolatría o las devociones.

A lo largo del siglo XVII y parte del XVIII, se mantuvieron los mismos problemas que provenían del siglo XVI: la resistencia a la ordenación de mestizos que, según sus acusadores, sabían la lengua pero ignoraban la teología; el debate si en las nuevas zonas de colonización se debía enseñar en castellano o en lengua, etc. Sin embargo, lo que sí se fortaleció fue la idea de obligar a los indígenas a que aprendieran el castellano, de manera que los misioneros quedaban en la obligación de castigar con azotes a los que la hablaran en su lengua dentro de la Iglesia y en la plaza. El efecto fue claro, a comienzos del siglo XVIII habían desaparecido buena parte de las lenguas indígenas. Finalmente, una real cédula de 1783 ordenó a los predicadores usar el castellano únicamente y se cerraron las escuelas en donde se enseñaban lenguas de indios.

3. *Modelar las costumbres.*

La evangelización no implicaba solamente la enseñanza de la doctrina, sino que también pretendía introducir en los indígenas las percepciones del cuerpo, espacio, tiempo, vida cotidiana y la disciplina social. Es decir, cristianizar significaba modelar las costumbres, pues sobre esto reposaba la consolidación del cuerpo social sobre el que se debía organizar las prácticas coloniales. Principalmente había que unificar las relaciones familiares y de género. Para que este proyecto fuera posible, no bastaba con sentarlos en las doctrinas para que aprendieran de memoria unas cuantas oraciones, había que llevar a la práctica otras acciones, entre las cuales, la extirpación de idolatrías, el ordenamiento devocional y la imposición de ciertos sacramentos, ayudarían a concertar la sociedad.

Estos aspectos eran promovidos por la Iglesia de la Contrarreforma, la cual insistió en que sacerdotes preparados erradicarían profundamente cualquier expresión de idolatría. Bajo la idea recurrente de la demonización del indígena, sus prác-

ticas y costumbres debían ser castigadas bajo las penas que impusieran los alcaldes con el parecer del sacerdote. La vigilancia se estrechaba aún más sobre los «jeques y mohanes», pertinaces prolongadores de los cultos indígenas. Los intentos por erradicarlas sellaron la vida indígena, porque se colonizaba su cotidianidad.

3.1. Idolatría y extirpación: evangelizar.

Los conquistadores provenían de una España dónde la confesión doctrinal era cotidiana y además estaban acostumbrados a enfrentarse a otras religiones ya fuera para exterminarlas o para marginarlas. El encuentro con los indígenas mantuvo intactos estos parámetros, de manera que desde que comenzó la conquista se elevó a la categoría de idolatría todos sus ritos, instituciones y experiencias religiosas. A los obispos se les solicitó que destruyeran las costumbres y evangelizaran con prontitud. De esta forma, en el momento mismo que comenzó lo que hemos denominado el segundo momento de la evangelización, el arzobispo de Santa Fe, fray Juan de los Barrios, dio cuenta de que la doctrina por sí misma no bastaba, que una verdadera cristianización debía contar con una vigilancia sobre las costumbres y las prácticas religiosas —idolátricas— de estos pueblos, pues estorbaban la auténtica conversión de los infieles.

A través del sínodo de 1556, instruyó a los sacerdotes de su arquidiócesis para que arrancaran de raíz todo tipo idolatría, tales como «pecados, ritos y ceremonias gentílicas, sacrificios y malas costumbres tocantes al culto del demonio y los templos para su servicio» (de Los Barrios, 1556: 363). Una especial atención requirió estos últimos, pues la destrucción de templos fue la principal recomendación que hicieron tanto los obispos como la Corona. Su principal objetivo era borrar de la memoria lo que representaban para evitar que el indígena regresara a sus antiguas prácticas. Después de hallar y demoler un santuario, era necesario practicar un rito de purificación de acuerdo a las prácticas cristianas: se elevaba una cruz, se regaba con sal y agua bendita o se construía una ermita.

Esta actitud fue similar en toda la América Hispánica. La destrucción de lo sagrado indígena tuvo efectos paradójicos porque favoreció las resistencias aborígenes al trasplantar sus deidades a las nuevas «deidades». Para el efecto se «escondían» detrás de los santos y vírgenes cristianos sus dioses y diosas de modo que podían continuar con las antiguas creencias, ahora disfrazadas. Como el estudiado caso mexicano de la diosa Tonatzin y su santuario del Tepeyac sobre el que se edificó tanto el templo como la historia de la virgen de Guadalupe, o el caso peruano del dios Pachacamac cuyo santuario dio origen al parecer al culto del señor de los Milagros o Cristo de Pachacamilla. En la Nueva Granada sucedió lo mismo con el culto a la virgen de Chiquinquirá, el señor de Sopó y otros casos sobre los cuales nacieron los centros de peregrinación.

A pesar de las actitudes empeñadas en desarraigar al indígena de sus propias creencias y el fervor con que se llevó a cabo la tarea civilizadora, los santuarios permanecieron hasta bien entrada la colonia. Salvo estas primeras declaraciones de intención, en la Nueva Granada no hubo una campaña sistemática para la extirpación de idolatrías, en buena parte debido a la falta de una organizada campaña evangelizadora. Frente a las destrucciones ocasionadas por los españoles, la respuesta de los indígenas fue la clandestinización de estos lugares, de manera que aún entrado el siglo XVIII todavía se presentaban juicios criminales contra indios por el delito de atender dichos santuarios[3].

Al lado del control de los santuarios y sus ritos, corrió también la necesidad de colonizar las creencias. El conjunto de mitos y relatos que formaban parte de la sacralidad indígena atrajo la atención de los doctrineros. Los relatos sobre el origen y los mitos que componía su cosmos —dioses, naturaleza y objetos— se interpretaron como «fábulas» que «introducía el demonio en esta gente ciega» (Simón, 1626, III: 278) para que no buscaran la verdad. Desde este punto de vista, se introdujeron interpretaciones cristianas de los mitos, de lo cual apareció la versión de diluvios, y otras verdades bíblicas que habían sido predicadas por un apóstol, pero ignoradas por la ceguedad de los indígenas (Borja Gómez 2002: 138-151). Los sínodos y catecismos prestaron atención importante al sacerdote, mohán o jeque como lo llamaron los españoles, porque propiciaban y vigilaban los mitos, ceremonias y ritos bajo la inspiración del demonio.

3.2. Costumbres y sociedad.

El carácter delictivo de la idolatría radicaba en su carácter de pecado «contra natura», tal como lo definieron teólogos y juristas, porque iba acompañado de la antropofagia, el «pecado nefando» o sodomía, los sacrificios humanos y el bestialismo, lo que fue confirmado en la Nueva Granada. Para controlar y cristianizar cada uno de los aspectos de la vida de los colonizados, tenía un efecto muy importante la reducción en poblados, allí quedaban ante la mirada vigilante del doctrinero. El orden espacial de los pueblos reproducía las jerarquías y valores españoles, los cuales eran importantes para aminorar la multiplicidad de hábitos y costumbres de las culturas indígenas a un solo entorno conocido, el español. En otras palabras, enseñar e imponer *la policía cristiana*.

Entre las costumbres que debía erradicar la cristianización se encontraba la antropofagia, un contundente argumento de demonización. Aunque su veracidad ha estado sujeta historiográficamente a largas disquisiciones, fue una obsesión española en la interpretación de las culturas indígenas, lo cual se reflejó en todo

3 Se puede consultar por ejemplo: Archivo General de la Nación (A.G.N). Sección Colonia Fondo Caciques e indios. T.27, fol 652-667; T. 72, fol.392-412 (1766); T.68, fol. 881-886 (1675).

tipo de documento. El cronista Pedro Aguado afirmaba hacia 1570: «porque por antiquísima costumbre, la cual hasta el día de hoy les dura, comen estos bárbaros carne humana, y cuando en más ocio y quietud están se mueven guerra los unos a los otros en su propia tierra, por tener ocasión de comerse los cuerpos...» (1575: 141)[4]. La acusación de antropofagia se acompañó de terroríficas descripciones, algunas de ellas muy imaginativas, cuya función era el vituperio para resaltar la virtud del cristianismo. En el Nuevo Reino, este fue un punto de partida para justificar la necesidad de salvarlos.

Junto al canibalismo, existían otros argumentos contundentes: los sacrificios humanos, las borracheras y prácticamente todos los rastros de sus culturas: costumbres, gestos, vestuario, viviendas o actitudes, escapaban a la comprensión de la realidad europea. Todas las fuentes de la época emparentaban las prácticas como experiencias que resultaban de la supuesta bestialidad demoníaca indígena, por lo que tanto los sínodos como los catecismos, establecieron modos para que la justicia ordinaria penalizara con «todo rigor de derecho» a estas sociedades que se cimentaban en el error. En la Nueva Granada casi nunca se trató de erradicar las creencias o las devociones sino de suprimir prácticas concretas, ceremonias y ritos donde se ofrecía al demonio.

Las costumbres que más se trataron de someter a «policía», fueron aquellas que estaban relacionadas con la sexualidad y que despertaba la vergüenza, el pudor y los escrúpulos cristianos. Cubrir la desnudez fue una de las primeras disposiciones de la Corona para que «anden como hombres razonables», por lo que el vestido fue uno de los cambios más radicales en la vida cotidiana indígena, cuyo impacto fue el desarraigo, materialmente, de sus costumbres. Zapata de Cárdenas recomendaba que por «cuanto la desnudez es cosa torpe, fea y deshonesta, se manda al sacerdote que tenga cuidado de persuadir y mandar con todo rigor que ningún indio ni india ande desnudo ni descubiertas sus carnes» (1576: 33). Una vez persuadidos de la deshonestidad de la desnudez, a continuación se recomendaba qué tipo de prendas debían lucir, lo que terminaba por imponer no sólo las creencias occidentales sino también sus vergüenzas.

El llamado «pecado nefando», expresión ambigua que podía designar la sodomía y el bestialismo, aparecía generalmente entre las denuncias de idolatría. El término aludía a la manera como se vivía la sexualidad en la mayor parte de las comunidades, pero de fondo, se trataba de una concepción que se escapaba a los linderos de la doctrina cristiana, pues según ésta, el matrimonio heterosexual era el único espacio válido para ejercer la sexualidad, siempre

4 Documentos al respecto se encuentran en abundancia, véase por ejemplo (Friede, 1955, VII: 258; VII: 280; VII: 260-271; VII: 111).

y cuando estuviera en función de la reproducción. La espiritualización del cuerpo formaba parte del acervo de creencias occidentales, otras conductas frente a la sexualidad se consideraban impúdicas y un factor que justificaba la justa guerra. Pero especialmente los ritos matrimoniales y las diversas formas de poligamia fueron severamente atacadas, pues contravenían el modelo que se quería imponer y donde reposaba el entorno del cuerpo social, la familia nuclear.

3.3. Los sacramentos para el control de la idolatría.

En la Nueva Granada, la difusión de los sacramentos fue uno de los ejercicios más serios para insertar el cristianismo en la cotidianidad de los indígenas e implantar las instituciones españolas. La evangelización insistió en dos sacramentos, la confesión y el matrimonio. La confesión periódica y obligatoria al menos una vez al año se instituyó en el concilio de Letrán IV en 1215, el mismo que sacramentalizó el matrimonio. Tanto el matrimonio como la confesión fueron reglamentados en el concilio de Trento (1562), lo que proporcionó una respuesta más integra al proyecto de la cristianización indiana, en la medida que por medio de la confesión se podía controlar la conciencia individual, y por la obligación del matrimonio, se combatía uno de los mayores pecados a los ojos de los españoles, la poligamia indígena.

Si la organización de la doctrina presentaba problemas por sí misma, la administración de ciertos sacramentos, como la confesión, era aun más complicada porque se requería de una licencia especial. Sin embargo, casi con la misma insistencia que se necesitaban sacerdotes, se solicitaban confesores como un importante medio para combatir los excesos de los españoles y la idolatría de los indígenas (Friede, 1955, VIII: 114). Los catecismos y los sínodos coloniales también sabían de la importancia del sacramento para formar la conciencia, por lo que se dirigió principalmente a los indios y negros. Los catecismos privilegiaban las normas de comportamiento occidentales que se traducían en los mandamientos de Dios y de la Iglesia, las actitudes del buen cristiano, las obras de misericordia, los pecados capitales y las virtudes teologales. Formar en los evangelizados una conciencia de pecado con respecto a la idolatría ocupó un lugar tan importante, que los dos sínodos neogranadinos reservaron el derecho de absolución a los obispos cuando el sacerdote comprobaba que el penitente hacía «cercos o conjuros, o poner otro cualquier medio para ver o hablar al demonio, o mover a otro que lo haga por él, o le consulta» (de Los Barrios, 1556: 499; Lobo-Guerrero, 1606: 165).

Si Trento había concluido que era necesario que el creyente confesara anualmente los pecados mortales, en las Indias esta posición fue decisiva. El sacra-

mento servía para que los neófitos reforzaran las enseñanzas recibidas en la catequesis y para que interiorizaran categorías cristianas que no formaban parte de sus culturas, como la conciencia de culpa, el pudor y la vergüenza del cuerpo. Un ejemplo, tomado de un catecismo, da la idea de como se inculcaban nuevos valores, que al no cumplirlos debían confesarse.

> «P/ Cuántos son los enemigos del alma?
> R/ Tres principales.
> P/ Qué pretenden?
> R/ Derribar el alma de la gracia de Dios y detenerla en el pecado.
> P/ Ruin oficio es ese. Cuáles son?
> R/ El demonio, que nos tienta en todos los vicios, y el mundo que persigue todo lo virtuoso y nos convida a nuestra propia carne, que desea deleites y todo lo malo para su contento.
> P/ Cómo se vencen esos crueles enemigos?
> R/ Con el socorro de Dios, resistiendo al demonio con el escudo de la fe y con la espada de la Palabra de Dios, y no amando el mundo ni sus vanidades, y castigando nuestra carne con sus malos vicios y malos deseos por disciplinas y ayunos» (Sanctis, 1576: 1642).

La predicación fue un mecanismo global y comunitario para recalcar los peligros del acecho del demonio, pero por medio de la confesión se tenía acceso directo a la conciencia del indígena y del negro. La confesión como control directo se ejerció al comienzo bajo parámetros rigoristas y con el uso de la fuerza. El sínodo de 1556 recomendaba que frente a los indios «los curas hagan sus padrones para saber los que se confiesan, o no». Pero como carecían de la estructura necesaria para entender de qué se trataba, el sínodo mandaba que a los caciques y sus mujeres que no practicaran el sacramento se «lo encierre en una casa a manera de cárcel donde esté tres o cuatro días detenido y en ese tiempo le haga confesar». Si se trataba de un «indio común lo trasquile, y le de veinticuatro azotes, compeliéndole a que se confiese, y por segunda vez le agraven la pena» (de Los Barrios, 1556: 473).

Aunque el tono del sínodo convocado por Bartolomé Lobo Guerrero en 1606, ya era mucho más flexible, la confesión seguía ocupando la misma importancia. A diferencia del anterior, la obligación del sacramento también servía para examinar qué tan bien inculcados estaban los principios cristianos, para lo cual el sacerdote debía hacer un examen de verdades doctrinales al penitente antes de comenzar con la confesión (Lobo-Guerrero, 1606: 162). A continuación hacía la confesión con base en preguntas, discretas y recatadas,

y generalmente con la ayuda de un intérprete cuando se trataba de indios y negros.

La confesión orientada por el sacerdote tenía dos objetivos: que aprehendieran lo que la cultura cristiana codificaba como lo bueno y lo malo; y que interiorizaran las categorías occidentales. El cristianismo estaba estrechamente ligado a la escritura, lo que posibilitaba asignar un lugar definido a objetos, actos y seres; mientras que estas culturas manejaban un pensamiento más flexible, abierto a soluciones alternativas, establecido sobre un amplio margen de oposiciones y menos sistemático, por lo que ordenar los pecados en un tiempo y un espacio no era tan fácil (Gruzinski, 1990: 107), tarea que le correspondía al confesor. Percatados de la «ignorancia» del indígena para estas cuestiones, los confesores no daban cuenta que conceptos cristianos como pecado o libre albedrío difícilmente podían ser entendidos.

Junto a la confesión, el control de los comportamientos sexuales fue imperioso porque según el cristianismo sólo podía vivirse dentro del matrimonio. Instaurarlo con las características occidentales —monogámico, sagrado e indisoluble— se convirtió en una de las necesidades de los doctrineros para combatir la poligamia e instaurar el modelo de familia cristiano. El establecimiento del matrimonio cristiano entre indios, y a partir del siglo XVII entre negros esclavos, acarreaba varios problemas: se trataba de imponer una institución que además de extraña para ellos, sostenía el armazón de la organización social (Borja Gómez, 2003: 304-306). En consecuencia se estableció una teología particular sobre el matrimonio para solventar los obstáculos que encontraron los clérigos: anteriores casamientos siguiendo ritos indígenas, poligamia, matrimonios consanguíneos y el incesto.

El modelo del matrimonio cristiano reproducido en los catecismos se ceñía a la reflexión de la ley natural expuesta por Santo Tomás. En el de Sanctis, frente a la pregunta de qué era el matrimonio, se respondía que era un sacramento «contraído por palabras de presente entre el hombre y la mujer, por el cual se obligan a vivir juntos para tener y criar hijos en el servicio del Señor, y con él se da gracia para usar bien de él, y señaladamente contra la incontinencia» (Sanctis, 1576: 1633). Estos presupuestos permitían que el matrimonio indígena fuera aceptado siempre y cuando estuviera bajo estos cánones y no fuera hecho «contra impedimento natural», es decir, mientras no contraviniera la compleja normatividad occidental de consanguinidades, negación del placer, fidelidades, etc. Esto quería decir que prácticamente se podían anular todas las formas de unión de pareja anteriores. Trento había proclamado que todo matrimonio que no contara con la presencia de la Iglesia era clandestino y por tanto nulo. Alternativamente, al imponerse estas formas de comportamiento se destruían los

núcleos tradicionales de sociabilidad en la medida en que obligaba a separarse a las parejas consideradas ilegítimas, especialmente cuando alguno de los dos no era bautizado pues no podía haber matrimonio entre un cristiano y un infiel (de Los Barrios, 1556: 471; Sanctis, 1576: 1647).

Los misioneros y los colonizadores prestaron especial atención a los muchos indígenas y negros que vivían como bígamos o polígamos. El sínodo de 1556 pedía a los doctrineros que explicaran muy bien de qué se trataba el rito cristiano, pues con frecuencia los indígenas se casaban varias veces o mantenían a sus mujeres en una misma casa bajo el disfraz de servidumbre (de Los Barrios, 1556: 472, 475). Siguiendo la tradición cristiana, Sanctis y Zapata de Cárdenas afirmaban que era necesaria la monogamia porque era un requisito para que no disminuyera el «amor maridable» (Zapata, 1576: 77; Sanctis, 1576: 1647). Desde este punto de vista se justificaba la caída poblacional del indígena porque la poligamia era consecuencia de la lujuria cuyo resultado eran «hormigueros» de indios.

Conclusión, la construcción de los sujetos llamados indios.

La escasa investigación que se ha llevado a cabo sobre la cristianización de la Nueva Granada ha permitido que se perpetúen muchas imágenes de la conquista que fueron trasmitidas por la historiografía franquista y su impacto en la forma de asumir el siglo XVI neogranadino. Imágenes que fueron absorbidas sin dificultad por historiadores colombianos en la segunda mitad del siglo XX, especialmente porque sustentaba un proyecto conservador de nación, para el cual la obra civilizadora de España encarnaba, y encarna, los valores de la civilización occidental. Un texto reciente, que no es la excepción, sino una visión todavía frecuente, afirma:

> «Hubo porfiada resistencia indígena para aceptar que debían abandonar vicios muy propagados como la embriaguez, la que tenía entre ellos cierto sentido religioso, factor que contribuyó a arraigarla más en sus vidas. No fue fácil que aceptaran la existencia de un único y gran Dios porque adoraban muchos ídolos, a los astros y elementos naturales. Prácticas ancestrales, como la poligamia, fueron obstáculos imponderables para la conversión. Parece cierto que las fuerzas del mal se valieron de muchos medios para obstaculizar la conversión, a menudo se encuentra en los cronistas referencias a intervenciones diabólicas. Hubo tribus que resistieron la pacificación que buscaba el gobierno civil y la evangelización que se proponía adelantar la Iglesia» (Díaz, 1992: 115).

Este texto está argumentado desde un conjunto de lugares comunes que se han repetido incesantemente, los cuales, lejos de proponer una crítica al proceso de evangelización, destaca frailes heroicos, obispos visionarios, indígenas maléficos y una corona preocupada por redimirlos. Sin embargo, el proceso es mucho más complejo de lo que las fórmulas dicotómicas de siempre desean presentar, pues la evangelización no se puede reducir a la forma victoriosa como un puñado de frailes lograron imponer una creencia a millones de indígenas. Existen variables que hacen que el fenómeno sea algo más complejo, del cual, y como sucede en el caso neogranadino, solo existe la versión española.

En este sentido se hace pertinente hablar de cristianización, como el proceso mediante el cual no solo se indoctrinó, sino que también se construyó un sujeto unificado al cual se le llamó «indio» y a su alrededor se le tejieron comportamientos y actitudes que respondían al proceso de cristianización. Múltiples sociedades indígenas, con múltiples sistemas culturales, fueron reducidas a una única forma de comportamiento. Aquí reside precisamente el éxito externo de la cristianización, una plausible homologación de los comportamientos exteriores, pues una verdadera evangelización de las creencias tardaría todavía un par de siglo más, mientras se cristianizaban las piedades y las conciencias.

La construcción de estos nuevos sujetos, proceso muy lento para el caso neogranadino, no sólo fue una sustitución de unas culturas indígenas por otra española, sino la creación de nuevas realidades sociales que moldearon prácticas, hábitos y formas de vida. Un proyecto de cristianización, o también occidentalización, del cuerpo individual, para conformar un cuerpo social coherente. Colonizado el cuerpo, era más factible colonizar la familia, las relaciones sociales y las de poder. De esta manera, la cristianización estuvo dirigida a crear nuevos espacios y prácticas para reorganizar, cambiar y transformar su vida cotidiana. Un modelo único que manifestaba el orden social ideal, que también se extendió hacia los esclavos. Estos también fueron objeto de evangelización, pero sin duda más resistentes a la cristianización.

En este breve catálogo de problemas de la cristianización del Nuevo Reino, hacen falta muchos elementos: el impacto del requerimiento en la primera fase de la cristianización; el uso del castigo como forma de disciplina del cuerpo; las amalgamas entre creencias indígenas y españolas que determinaron la conformación de prácticas piadosas particulares; los mecanismos para la extirpación de idolatrías y su relación con el proyecto económico; el impacto de los colegios de doctrina; las prescripciones de comportamiento público; las relaciones de los indígenas con los españoles, el mestizaje; la evangelización dirigida a las mujeres; el uso de la pintura; la recepción indígena de

la cristianización, etc. Sin embargo, es claro que en este breve panorama, la evangelización fue un proceso de conquista, no sólo espiritual, sino también de las conciencias, proceso que según sus propios actores se encontraba hacia 1620 prácticamente en el mismo estado que 100 años atrás. Para entonces, había triunfado el cristianismo sobre la vida cotidiana, el cuerpo, el trabajo y la familia de los indígenas.

Capítulo V

Evangelización, ortodoxia católica y gestualidad andina (Perú, 1532-1700)

Fernando Armas Asín
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima

La evangelización católica en los Andes peruanos está relacionada en sus orígenes con el acto mismo de conquista, que se produce a partir de 1532 con la presencia de Francisco Pizarro y sus compañeros. Ya sabemos que la justificación de esta conquista está dada por el afán de atraer almas a Dios, y de civilizarlos, vía su conversión en vasallos del rey. Las bulas alejandrinas como la legislación indiana están plagadas desde el inicio de este justificante. Conquista y evangelización van de la mano, así como el rol que cumple el Estado al garantizarlo y el rol que le toca a los conquistadores en preservarlo, esencial para su presencia en las nuevas tierras. Por lo cual se entiende que con Francisco Pizarro esté un grupo de misioneros dominicos. Aunque el grueso de ellos se quedó en San Miguel de Tangarará (1532) —la primera ciudad de fundación hispana en la costa norte peruana—, fray Vicente Valverde si continuó con la expedición a Cajamarca, estando presente en el acontecimiento central del derrumbe del Tawantinsuyu: la captura del inka Atahualpa. Valverde, y éste será su estigma histórico, en tanto sacerdote y letrado debió leer el famoso *Requerimiento*, traducido por el lengua Felipillo, que provocó el rechazo de Atahualpa, y por tanto el inicio de la *guerra justa* contra los inkas, según la jurisprudencia que emanaba de dicho *Requerimiento*. Aunque con una disposición por la misión pacífica entre indios, de los cuales sería poco después Protector de Naturales y primer obispo del Cuzco, primigenia sede episcopal del Perú; no se librará de este antecedente, que lo marcará en la historiografía nacional como un personaje oscuro. El tema encierra una serie de aristas y lleva a unos planteamientos sobre la evangelización, que es bueno comenzar a bosquejar.

1. *Entre conquistadores y regulares: las pautas de la evangelización inicial*.

Hay que destacar que la presencia española en los Andes peruanos, y por tanto el inicio de la evangelización católica, se produce en un contexto iberoamericano

donde ya han sucedido acontecimientos centrales previos: la legislación pontificia tendiente a reforzar el papel de las órdenes religiosas en América, el triunfo de la teología imperial y de corte agustiniano en las Leyes de Burgos de 1512, la evangelización mexicana desde 1523, y en fin, los inicios de la disputa teológica española sobre la presencia castellana en el continente. Todavía perduran los ideales del humanismo renacentista en la práctica de muchos misioneros, y además el sentido de la evangelización está fuertemente implicado por la práctica de las órdenes reformadas en la época del cardenal Cisneros, particularmente de franciscanos y dominicos. Sin embargo, es un proceso donde se cruzan otros aspectos igualmente interesantes, de diversas prácticas teológicas y pastorales adversas, que serán centrales para comprender el derrotero de los acontecimientos.

La presencia inicial de los dominicos en el Perú, en numeroso grupo luego de 1536, es indicadora de la tarea misionera a desarrollar entre indígenas, cumpliendo por lo demás con las indicaciones regias emanadas por la Capitulación de Toledo y por las disposiciones sobre conquista entre infieles. Estando los españoles en Cajamarca, en 1533, se les unirán, procedentes de Quito, los franciscanos, que han llegado con Sebastián de Belalcázar, y luego los mercedarios. Al Perú, confluyen pues, todavía en plena campaña de conquista, tres grupos de misioneros que representan a tres órdenes distintas, con tres modos diferentes de acción evangelizadora. El dato es elocuente y no hace sino graficar los años iniciales de la llegada del catolicismo, con presencia indiscutible de religiosos.

Pero que haya religiosos en el país, no implica que a ellos única y exclusivamente se les recargue la tarea de evangelizar. A la par, es tarea y fundamental de Pizarro y los conquistadores hacerlo, dado el fundamento religioso de la conquista. No sin ese sentido podemos apreciar el primer hecho recogido por las crónicas iniciales, que bien puede atenderse como la pauta de comportamiento que están efectuando los españoles frente a las creencias de los naturales: la expedición, desde Cajamarca, de Hernando Pizarro, hermano de Francisco, al centro ritual de Pachacámac, en la costa central peruana. Es una expedición de avanzada, que lleva a Hernando Pizarro a visitar este lugar del cual ha oído hablar mucho, y que efectivamente es objeto de peregrinación desde tiempos anteriores a los inkas, y que guarda el viejo templo de Pachacámac y el templo solar inka, de reciente construcción. El acto para nosotros no puede pasar desapercibido. Hernando irrumpe en este lugar, destruyendo el famoso ídolo Pachacámac y burlándose de los sacerdotes indígenas, haciendo ver cuál es el sentido evangelizador de estos conquistadores: la destrucción simple de lo anterior, para implantar lo nuevo, la religión que portan. Además, la manera cómo se refiere a este templo, «mezquita», y a las creencias indígenas como «obradas por el diablo», comprueba el desconocimiento inicial del universo religioso andino.

Luego de la muerte del inka Atahualpa, Pizarro marcha de Cajamarca al Cuzco (1533), deteniéndose en Jauja, en la sierra central peruana, procediendo a la primera repartición de indios entre encomenderos. Luego efectuará una segunda repartición a poco de entrar en el Cuzco ese mismo año. Con el establecimiento de las encomiendas empieza pues el esfuerzo relativamente sistemático para la conversión indígena, tanto como lo era por la vía de los misioneros. Lamentablemente no existen muchos datos sobre los reales términos en que se cumplió la tarea evangelizadora dada a estos encomenderos, quienes en todo momento vieron esos repartimientos como auténticos patrimonios feudales a semejanza de los señoríos europeos. Como ya se ha estudiado, los encomenderos en el Perú y en otros lugares de América española, en estos años iniciales de establecimiento español, se convirtieron rápidamente en una fuente de poder económico y social, en un contexto de poca o nula presencia directa de la corona castellana. El gobernador Vaca de Castro se quejaba hacia 1542 que los indios de Végueta, al norte de Lima, parte de la encomienda de Nicolás de Ribera el Viejo, primer alcalde de la villa limeña, no habían visto en quince años un misionero, por falta de interés de este encomendero en proporcionárselos. Cierto o no, el dato revela el poco interés de una institución concebida para cumplir fundamentalmente con la tarea misionera. En otros lugares de los Andes peruanos hubo varios encomenderos que pagaron a laicos o religiosos para incursionar entre sus indios encomendados, e incluso para que se establecieran entre ellos, en coordinación con las autoridades episcopales y religiosas. Sin duda hasta antes de la tasa del visitador Pedro de la Gasca (1548), además la encomienda debió pasar por los problemas surgidos de las guerras civiles en el Perú, tanto entre almagrista y pizarristas, como luego entre los encomenderos y el rey, pero ello no inhibe de establecer que en muchos casos la encomienda no cumplió con su objetivo de propender a la conversión de los naturales. A pesar, y es bueno de nuevo subrayar, que también en muchos lugares del país, se cumplió con permitir el ingreso a laicos o religiosos a trabajar.

Fue pues directamente sobre los regulares sobre los que recayó el esfuerzo inicial de conversión, aunque ello esté lleno de matices, según veremos a continuación.

En la fundación española del Cuzco (1534), tanto como en la fundación de Lima (1535), y en las posteriores fundaciones de villas españolas en Arequipa, Trujillo, Ica, Huacho, Cañete, León de Huánuco, Huamanga, entre otras, se cuidó mucho de que las diferentes órdenes tuvieran un lugar dónde levantar un convento. Son célebres, en ese sentido, los establecimientos regulares del Cuzco, donde los dominicos recibieron el Koricancha o templo solar de la ciudad inka, mientras que los franciscanos y mercedarios recibieron recintos igual-

mente sacros en una ciudad plagada de adoratorios de las diferentes panakas o linajes inkas. Francisco Pizarro reservó el adoratorio de la panaka de Viracocha inka ubicado en un extremo de la plaza o explanada de Huak´aypata, como lugar para la Catedral del Cuzco. Poco a poco, sobre las estructuras inkas, se fueron levantando los nuevos edificios castellanos, en una mixtura importante que hace ver el afán de conservar lo anterior pero también de integrarlos a los patrones nuevos.

Del Koricancha empezaron a salir las primeras «correrías apostólicas» de los dominicos, primero sobre el Valle Sagrado —Pisaq, Yucay, Calca, Urubamba—; luego sobre los pueblos al sur del Cuzco, como Raqchi —donde se encuentra el templo al héroe mítico Viracocha—, Oropesa, Andahuailillas o Huaro; proyectándose rápidamente hacia Puno y la región del lago Titicaca: Juli, Pomata o Yunguyo. Igualmente los dominicos se establecieron en la costa sur de Lima, en Chincha —valle de un importante señorío regional— donde levantaron el convento de Santo Tomás de Aquino, cuyo templo anexo, de estilo renacentista, se construyó sobre un antiguo recinto inka. Allí residió durante años el célebre lingüísta y evangelizador Domingo de Santo Tomás. Mientras en la sierra sur de Lima, en Yauyos, fundaron otro convento, así como otro más en Huancayo. Por su lado los franciscanos se proyectaron sobre algunas regiones aledañas al Cuzco, y sobre todo hacia el oeste: Abancay, el Callejón del Colca, y desde Huamanga hacia la región del río Pampas. Desde Lima, la proyección franciscana se realizó al sur chico: Surco, Pachacámac, Lurín y Cañete; en tanto que en Cajamarca, tras la partida de Pizarro al sur, efectuaron una labor intensa entre las etnias del lugar. Son famosas en este punto las obras de fray Mateo Jumilla, que dicen tocando flauta atraía a los niños para el adoctrinamiento. Poco tiempo después desarrollarían su labor en Chachapoyas y en Huánuco, en ceja de selva.

Poniendo cruces sobre adoratorios, o bien edificando conventos o capillas sobre sus cimientos, los religiosos empezaron su labor entre los indígenas. Para 1538 ya en el Cuzco se había erigido la primera sede episcopal, con fray Vicente Valverde a la cabeza, que recordemos había sido alumno en San Esteban de Salamanca y oyente de las ideas de Francisco de Vitoria. Valverde se abocó a establecer los fundamentos de su dilatada diócesis, que tras la fundación del segundo obispado, Lima (1541), siguió siendo todo el sur andino hasta la creación en 1552 de la diócesis de Los Charcas, en Bolivia actual. Con Valverde en Cuzco y el también dominico fray Jerónimo de Loaysa, en Lima, la estructura diocesana comenzó a instituirse. Empero fue muy lenta, y antes que una frenética política de creación de parroquias urbanas o rurales (las célebres *doctrinas*) lo que hubo fue una tendencia ha repartir las zonas de acción pastoral entre las diferentes órdenes, tratando de ordenarlas, y buscando que los encomenderos

cumplan económicamente en el sostén del esfuerzo mientras las finanzas diocesanas se cimentaban. No hay creación de seminarios todavía, y menos el afán de constituir un clero diocesano.

En este estado de cosas serán los religiosos los artífices de la obra de conversión.

2. *Significados católicos, gestos andinos y un universo creado.*

Los cronistas de cada una de estas órdenes, hasta un siglo después, escribiendo sobre los años iniciales, expresarían que sus hermanos realizaron grandes esfuerzos de evangelización, bautizando a cientos, miles de indígenas, tratando de demostrar lo eficaz de su labor. Dejando a un lado tales afirmaciones retóricas, lo que está claro es que por lo menos dominicos, mercedarios y franciscanos efectuaron desde el inicio una labor tendiente a acercar a los indígenas, a través del adoctrinamiento de los niños como de las personas mayores e influyentes de la etnia, a una religión que la sintieran propia y conocida. Es el caso de Luis Luyán, cacique de Hanan Ychma, de Pachacámac, evangelizado por franciscanos y que les sirvió por muchos años en las prédicas en sus doctrinas de Chilca y Mala, o los niños y posteriores adultos que los dominicos formaron en su convento de Chincha. O los cuarenta niños que servían en la iglesia local de San Miguel de Piura en 1544, o los ocho o diez mil niños que seguían supuestamente a fray Jumilla por los valles de Cajamarca.

La metodología de la conversión buscó estrechar nexos entre las pautas culturales locales y la esencia doctrinal que se deseaba trasmitir. Como ya se había efectuado durante el medioevo, aquí también se tuvo que echar mano de diversos relatos existentes para, por ejemplo, introducir a los naturales en la fe, así como además asimilar el universo ritual indígena al cristiano. Ayudaron sin duda los primeros catecismos en quechua de los dominicos Pedro Aparicio y Tomás de San Martín; del laico cercano a esta orden, Juan de Betanzos; o del franciscano Jodocus de Ricke. Pero estas cartillas, traduciendo dogmas y oraciones, no necesariamente garantizaron unos criterios lingüísticos uniformes, mostrando incluso marcadas diferencias entre sí en la manera de abordar la doctrina. Por lo que el obispo Loaysa en su *Instrucción* de 1545, a poco de llegar, ordenó que cesaran estas incongruencias, prohibiendo las cartillas traducidas a las lenguas locales, proporcionando un esquema de catecismo breve con el que se debía enseñar, y exigiendo su uso o el de cartillas en latín o castellano que siguieran su desarrollo (Loaysa, 1545: 139, 142). Lo que quedó para adelante fue el uso en latín o castellano de las principales oraciones, añadiendo el I concilio limense (1551) los mandamientos y artículos de fe; reservándose en cam-

bio para las tareas de conversión la *Instrucción*, cartillas y pláticas susceptibles de ser traducidas, con temas de la creación y otras cosas útiles para introducir al cristianismo. En 1549 Loaysa ratificó esta tendencia y el I concilio intentó redactar un catecismo en quechua con estas características narrativo-genéticas, distinto a los catecismos dogmáticos, que sólo se introdujeron luego del II concilio limense (1567).

En estos documentos iniciales no se mencionan a Cristo o María, ni a la Trinidad ni a la Iglesia como institución intermediadora; siguiendo a la *Instrucción,* se insiste en cambio en la economía de la salvación: estando en la gentilidad sus hijos, Dios vino al mundo engendrado por una virgen, murió por nosotros y resucitó, redimiéndonos de nuestros pecados, particularmente del original. Al no predicárseles ni infierno, purgatorio, ni otras consideraciones sobre su pasado, los indígenas y sus ancestros quedaban plenamente integrados en la historia de la salvación. En ese sentido la *Plática para todos los indios*, publicada por Domingo de Santo Tomás años más tarde —anexa a su *Gramática, o Arte de la lengua general de los indios* (1560)— pero al parecer muy usada antes, refleja esa línea de acción (Estenssoro, 2003: 60). Escrita en un quechua en vías de formalización occidental, refuerza la idea de la creación, aunque precisando los momentos previos a ella: la lucha entre ángeles buenos y malos. En la *Confesión General*, en quechua, anexa a su *Lexicón* (1560), Santo Tomás igualmente atempera el acto de la confesión, pues ante los pecados veniales, propone una oración fuera de contexto litúrgico. Estos textos, siguiendo las pautas pastorales europeas, en boga con el humanismo reinante y sus diversos catecismos análogos, tanto por el propio carisma dominico, trataron de introducirlos a la fe por la vía de explicaciones simples sobre la creación, evitando temas que supusieran una ruptura con su pasado reciente —como el infierno, la condena eterna para los no convertidos, o acaso la confesión sacramental— buscando ratificar la economía de la salvación por medio de ejemplos basados en relatos locales. La explicación de la creación, la venida de Dios al mundo a través de una virgen —salta a nuestra memoria el relato recogido por el padre Ávila en Huarochirí sobre los héroes Cuniraya y Cahuillaca— necesitó de transformar algunos relatos locales para su uso pastoral. Y si no lo hicieron ellos, los indios cristianizados, que real y efectivamente también doctrinaban, y ante preguntas específicas de su auditorio, debieron igualmente echar mano de estos recursos, y probablemente no de una forma tan ortodoxa.

Ello explicaría como Juan de Betanzos, cronista que trata de sistematizar el pasado indígena cuzqueño —por razones pastorales y políticas— en su *Suma y narración de los Incas* (1551) recoja un supuesto mito andino de origen del mundo, que sus informante cuzqueños le comentaron, donde un Señor, Contiti Viracocha, salió del lago Titicaca. Hizo la tierra, el cielo y a los primeros hom-

bres. Pero no el día ni el sol. Todo quedó en oscuridad. Como esos hombres le desobedecieron, al salir por segunda vez hizo el día, el sol, la luna y las estrellas, y convirtió en piedras a los hombres. Allí en Tiaguanaco, hizo de piedras un nuevo género de hombres, a los cuales —excepto dos— envió al sureste, «señalándoles hacia donde sale el sol», a sacar «las gentes de las cuevas ríos y fuentes e altas sierras», es decir de sus *pacarinas*. Y a los otros dos, al uno lo envió por el Condesuyo (noroeste) y al otro por el Andesuyo (noreste), para que hicieran exactamente lo mismo. Mientras él tomaba el camino del centro, hacia Cuzco. En Cacha —cerca al Cuzco— Contiti Viracocha, al ser rechazado por sus habitantes, lanzó bolas de fuego desde el cielo, atemorizándoles, por lo cual se levantó un adoratorio en su honor. Allí Contiti Viracocha se revelaría como el Hacedor, de modo que Betanzos habla ahora de un Contiti Viracocha *Pachayachachic* («dios hacedor del mundo»). Luego se detuvo en Urcos, donde se le levantó otro adoratorio, entró al Cuzco y luego siguió hasta la costa norte, para juntarse e irse al mar con el resto de viracochas.

Varias cosas hay que considerar.

Primero. Es un relato explicativo de la creación del mundo y de los hombres que se origina en el Titicaca. Contiti Viracocha sale del lago, sale de las «entrañas de la tierra», como también él hará salir a los hombres de cuevas, ríos y sierras. Es «un hombre alto de cuerpo, que tenía una vestidura blanca... que traía el cabello corto y una corona hecha a la cabeza... y que traía en las manos cierta cosa que a ellos les parece el día de hoy como breviarios que los sacerdotes traen en las manos». Con sus dos ayudantes nos recuerda la idea de la trinidad, ordenando el mundo. En Cacha —actual Raqchi—, lugar que presenta problemas orográficos, llovieron bolas de fuego. ¿Imagen bíblica del castigo con fuego por su desobediencia? ¿no quisieron con este relato los doctrineros de Cacha, dominicos, aleccionar a los indígenas, utilizando la existencia previa de un adoratorio del héroe mítico Viracocha? Una manera muy sutil de presentar la imagen del Dios Creador, usando a un personaje mítico como Viracocha, que contaba con pocos adoratorios en los Andes. ¿Cuánto de prehispánico hay en esta historia? En un trabajo anterior hemos indicado que al parecer se trataría de un relato de la panaka de Viracocha inka, hábilmente usado por los evangelizadores (Armas Asín, 2002). Betanzos lo presenta como Contititi Viracocha. Bartolomé de Las Casas, basado en cartas y testimonios de doctrineros del surandino, recoge hacia 1550 el relato de Condici Viracocha, el Hacedor del mundo, que tuvo un hijo malo, Taguapica Viracocha, que le contradecía en todo, y por eso fue echado «en la mar» (Las Casas, 1566). Se yergue así la figura bíblica del ángel caído, pero más aún, un Condici o Contiti como atributo de este Viracocha. Desde el punto de vista lingüístico, no tenemos traducción en los diccionarios misioneros

quechuas posteriores. Empero llama la atención que los términos que aparecen en estas dos crónicas tempranas, se parezcan al adjetivo latino *conditor*, usado en la teología y la tradición cristiana para denominar precisamente al Dios Creador de todas las cosas. *Conditor* es una palabra latina definida como «fundador, inventor, autor, hacedor, creador», mientras que el verbo c*ondere*, del cual proviene, significa: «poner junto, reunir en un todo, adaptar, formar, hacer por yuxtaposición, establecer, fundar, erigir, levantar, construir, etc.»[1]. Compárese lo primero con las acepciones atribuidas por Betanzos y Las Casas a Contiti o Condici (Dios hacedor del mundo). Este adjetivo *conditor* aparece en la liturgia cristiana antigua y medieval, como en los himnos atribuidos a San Ambrosio (340-397), donde hay una célebre frase: *Aeterne rerum conditor* (Creador eterno de las cosas). O en una frase también famosa de un himno atribuido a Gregorio Magno (540-604), *Immense caeli conditor* (Inmenso creador del cielo), por solo mencionar dos ejemplos. El término *conditor* para describir a Dios Creador era muy usado y conocido por la teología cristiana de la época.

Segundo. Pero por qué entonces para Betanzos esas son falsedades de los indígenas; como Las Casas, de forma más suave lo ratifica; al igual que Pedro Cieza de León, quien lo atribuye a engaños del demonio. En su *Crónica del Perú* (1553), Cieza recoge un relato misionero surandino en esencia parecido al de Betanzos, donde según le contaron, hubo un tiempo de un mundo en oscuridad, y que del Titicaca surgió el sol y hacia el mediodía surgió un hombre «blanco de crecido cuerpo» de gran autoridad y veneración. Este «varón […] de los serros hazía llanuras y de las llanuras sieras grandes. Haciendo fuentes de piedras bivas». Le decían Hacedor de todas las cosas creadas, principio de ellas, padre del Sol. Fue de largo hacia el norte y nunca más lo vieron. «Generalmente le nombran en la mayor parte Tiseviracoche, aunque en la provincia del Collao le llaman Tuapaca y en otros lugares della Harnava», en un intento probable de alertar de la existencia de idénticos relatos en diversos lugares andinos. En todo caso, la presencia de este héroe mítico, perdido en el tiempo («no saben dezir del más») alienta la idea que fue Dios Padre quien pasó por los Andes en tiempos primigenios. Pues, según él, después de Ticiviracocha pasó otro hombre, semejante al anterior, «del qual no cuentan». Este hombre «llegava y oviese enfermos los sanaba y a los ciegos con solamente palabra les dava vista». Y en

1 Compárese estas acepciones con las atribuidas por los textos misioneros quechuas coloniales a la raíz *ticci* o *ticsin* del cual supuestamente proviene Condici o Contiti: origen, principio, fundamento, fundamento de un edificio. A lo cual agreguemos que la relación histórica entre el latín y el griego son harto conocidas, y más aún para la tradición cristiana y renacentista. De modo que llama igualmente la atención la similitud entre el *ticci* o *ticsin* con *ktizo*. El verbo significa «construir, edificar, fundar, plantar, erigir, levantar, instruir, crear, producir, llevar a cabo». ¿Cuánto del quechua es occidental, según la formalización de la misma llevada a cabo por los misioneros del siglo XVI?

Cacha, estaba hincado de rodillas, con las manos al cielo, invocando el favor divino— rezando—, cuando fue apedreado por los naturales. Entonces surgió del cielo fuego y ellos asustados invocaron perdón por sus pecados, y ese hombre paró el fuego. «[...] saliendo de allí, fue hasta llegar a la costa de la mar, adonde, tendiendo su manto, se fue entre sus ondas y que nunca jamás pareció ni le vieron». Obviamente es una representación del paso del Dios Hijo por los Andes, luego de la creación, «de la claridad» obrada por el Dios Padre. Es la partición perfecta en dos del anterior relato, ya registrado por Betanzos.

La respuesta a esta interrogante planteada por los cronistas está en el esfuerzo del arzobispo Loaysa y del I concilio limense (1551). Recordemos que Loaysa había prohibido desde 1545 usar cartillas en quechua, en un momento previo de la formalización misionera del quechua. Y que había generalizado más bien el uso de instrumentos basados sólo en la creación, resurrección y salvación en términos generales, evitando confusiones a los indígenas. Pero que lo instruyera no significa que se acatara, y más aún teniendo en cuenta que indígenas y religiosos seguían doctrinando en quechua, a pesar de lo dicho (Gutiérrez de Santa Clara, 1590?: VI). Incluso con las nuevas disposiciones que abría la posibilidad para recrear los conceptos de la creación, el terreno para usar relatos y traducir libremente estaba a la orden del día. Pero entre 1545 y 1549 ocurren políticamente el triunfo de la corona sobre los encomenderos, la tasa practicada por La Gasca (1548) con presencia de Loaysa y Santo Tomás, y ante todo el debate sobre el control directo de la corona sobre estas tierras con el desplazamiento del poder de los señores indígenas a manos de un nuevo sistema con injerencia real. En la renovación de su *Instrucción* (1549) Loaysa introduce la amenaza del infierno a los señores indígenas que maten a sus sirvientes para los tradicionales ritos mortuorios. Además de afirmaciones implícitas sobre la Trinidad, la existencia de un solo Dios y de la creación de Adán y Eva. En una actitud de rompimiento con dominicos como Santo Tomás y su *Plática*, la mirada hacia el pasado andino cambia igualmente a partir del I concilio, dos años después, en un esfuerzo coordinado con las autoridades civiles y contra el excesivo poder de los señores indígenas. Se asienta la condena al infierno para los antepasados, por idólatras, con lo cual la idea de la redención incluso de los ancestros se disipa. La lucha contra los *mallquis* y el mundo ritual de los muertos se impone. También la confesión auricular aumenta su presencia. En términos prácticos el pasado cae en sospecha. Es en esa línea que Betanzos y Cieza prefieran considerar estos relatos libres de la creación, incorporados a la religiosidad popular indígena, como creencias negativas de los indígenas, parte de un pasado por desterrar[2]. El punto de

2 Dice Betanzos sobre el relato de Viracocha, que inserta en su crónica como si se tratara de un añadido *ex-profeso*: «Otras muchas cosas hubiéramos aquí escrito deste viracocha... si no por evitar proligidad

quiebre es 1551 y coincidentemente de la mano de la crónica de Betanzos, que lo escribió por encargo del virrey Andrés de Mendoza. Betanzos era un cronista de confianza del segundo obispo de Cuzco, el ortodoxo fray Juan de Solano. Había, además, contribuido a la confección de las *Informaciones* (1542) mandadas levantar por Vaca de Castro, siendo luego cercano al gobernador Lope de Castro. Cieza, tan próximo a Santo Tomás pero a la vez un fiel funcionario real, participó igualmente de este esquema precisando mejor los criterios de la evangelización, de la mano de Loaysa. Si miramos bien el panorama parece obvio este proceder, que viene desde 1545: malas interpretaciones de la Trinidad o la Creación que llamaban a la confusión, y sobre todo el peligro que significaba la existencia supuesta de elementos de un cristianismo anterior y de una iglesia símil. Además, en un segundo nivel, el problema de prestamos, latinizaciones y otras posibilidades lingüísticas sin mayor ordenamiento. Era loable la introducción de estos conceptos de creación, ángeles buenos y malos, del dios creador, de la economía de la salvación en suma. Pero la jerarquía eclesiástica, a diferencia tal vez de las órdenes, buscó ejercer un control más efectivo del proceso, encausándolo y evitando disgresiones. De todas formas el proceso no fue tan sencillo y hasta el III concilio limense (1582-1583) subsistieron estos debates[3].

El cristianizar y asociar héroes míticos debió ser muy intenso, de la mano de misioneros y de la propia dinámica de la naciente religiosidad popular católica. Así Sarmiento de Gamboa, como antes Las Casas, habla en su *Historia Indica* (1572) de un criado de Viracocha, Taguapaca, que le fue inobediente y por eso fue echado en una balsa en el Titicaca, y que tras la partida de Viracocha, regresó diciéndose Viracocha, es decir un falso profeta. Un relato misionero sin duda para anular la popularidad de Taguapaca —Taguapica para el dominico o Tuapaca para Cieza— en el mundo aymara. Como él, el cura del hospital de indios de Nuestra Señora de los Remedios del Cuzco, Cristóbal de Molina el Cuzqueño, en su *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas* (1575)[4] argumenta que en Tia-

y grandes idolatrías y bestialidades no las puse... hablaremos del producimiento de los orejones de la ciudad del Cuzco que ansi mismo van y siguen la bestialidad idolatría gentileza y bárbara que ya habeís oído» (Betanzos, 1551: 15). Cieza por su parte, luego de presentar el relato recogido, quiere cerciorarse acerca del ídolo de Cacha, «porque los españoles publican y afirman que podría ser algún apostol». Luego de desestimar tal afirmación agrega que para él, poniendo toda su autoridad en la mesa, «es que el demonio tuvo poder grandísimo sobre estas jentes, permitiéndolo Dios; y en estos lugares se hazían sacrificios vanos y jentílicos, por donde yo creo que hasta nuestros tienpos la palabra del santo Evanjelio no fue vista ni oyda» (Cieza, 1553: 10). Hay pues un deseo de no solamente considerar el relato como anterior y obra del demonio, sino además cuestionar cualquier atisbo de supuesto cristianismo previo entre los indígenas.

3 En esa lógica hay que entender a Las Casas (1566) insistiendo indirectamente con la idea de un cristianismo previo.

4 Escribió su crónica por encargo de su obispo, Sebastián de Lartaún, tercer obispo dominico, al igual

guanaco Viracocha dio instrucciones a Manco Cápac y sus parientes, para salir por la cueva de Pacaritambo, el relato clásico del origen de los inkas; y aún más, expone el relato de Viracocha, agregándole lugares nuevos en su paso hacia el mar, lo cual nos indicaría un creciente afán universalista por comprender *todos los Andes* en el patrimonio de Viracocha. A ello agreguemos, que para fines del siglo XVI se había expandido esta figura, hablándose de un Cuniraya-Viracocha en las sierras de Lima o incluso asimilable a los héroes Pachacámac o Usapu (Acosta, 1590: 214, 314; Urbano, 1988), producto de la acción evangelizadora de los religiosos en diversas zonas del país y la necesidad de acercar esos héroes míticos a la figura de Dios. El uso asociado de Pachayachachic indicaría igualmente esta tendencia. Incluso, y dado que se extiende también el uso de Viracocha como español o cristiano, refuerza su aceptación como epíteto de Dios.

Sarmiento de Gamboa, fiel funcionario del virrey Francisco de Toledo y famoso por convertir su crónica en una plataforma para la tesis de la tiranía de los inkas, y por tanto, de la justificación de la conquista; o Molina el Cuzqueño, sacerdote secular y visitador, se esfuerzan por considerar todo esto como obra del demonio, y en todo caso fábulas de los indios. Urge cuestionar de raíz el pasado indígena para establecer los fundamentos del nuevo orden colonial, y ello pasa necesariamente por cuestionar el proceso evangelizador efectuado por algunos.

Con los años, condensado, será un relato obligado sobre el supuesto pasado del Perú —en las crónicas de Acosta (1590), Cabello de Balboa (1586), el Jesuita Anónimo (1596?) o Gutiérrez de Santa Clara (1590?)—. Y aunque Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, indio collagua, cercano al clero y deseoso de mostrar un pasado andino occidentalizado, se aferró tardíamente a la idea que en los Andes irrumpió un hombre de cabellos largos y camisas largas, que era Tonapa, Tarapaca o más propiamente Viracocha Pachayachachiq Cachan o simplemente Tonapa Viracochampa Cachan, ya era tarde para una propuesta de unión de héroes, un pasado y un presente continuo de la economía de la salvación de los indios (Pachacuti Yamqui, 1613). Finalmente, es el jesuita Bernabé Cobo quien veladamente termine aceptando la pluralidad de héroes míticos sobre los que se asentó este esquema evangelizador del Dios Único. Argumenta que hay quienes piensan que hubo un Hacedor que hizo el cielo, tierra y hombres, que lo hizo desde un lugar muy alto; mientras otros dicen que esto lo hizo en el Titicaca, en Tiaguanaco, en Pachacámac o en Huanacaure; y los pueblos de la costa norte que vino del mar (Cobo, 1653).

---

que una *Historia de los Incas*, hoy pérdida. Deseaba el obispo una relación de antigüedades y de la religión andina. Molina, con Sarmiento, estuvo con el virrey Toledo años antes, en la confección de sus *Informaciones*, teniendo acceso a fuentes primarias. Era visitador y extirpador de idolatrías, y sobre todo gran conocedor del pasado andino. Guamán Poma, otro visitador y extirpador, hablará muy bien de él.

Difícil hubiera sido en los primeros años que los misioneros pretendieran simplemente borrar de la memoria individual y colectiva todo lo anterior —lo sagrado y lo profano, vale decir el universo cultural indígena— para de la nada construir lo nuevo. Ciertamente hubo intentos y detrás una forma de hacer teología y pastoral, no sólo en un inicio sino de manera recurrente luego, y tras Trento y la contrarreforma aún más, ya como justificante ideológico colonial. Pero también hubo en sus distintas dimensiones esta otra apreciación, plagada muchas veces de humanismo cristiano, sea en su variante dominica o específica lascasiana: introducir la fe a través de la asunción de las funcionalidades rituales indígenas. No era la primera vez que esto se hacía. En Iberoamérica hubo que establecer esta idea de un Dios único y el acto de la creación, en un medio indígena plagado de diversidad de héroes y dioses, de ritos y mitos, necesarios de ordenar y reducir. Pero más aún, cierto humanismo cristiano, luego cuestionado, rescató que los indígenas a su manera, habían llegado al conocimiento de la existencia de un Dios único y creador. En Iberoamérica los pueblos que habían alcanzado cierto nivel cultural —caso del Perú— tenían que haber llegado a concebir la existencia de un ser supremo, más inteligente y poderoso que los seres creados. Y que éste, necesariamente, era el autor de todo lo existente en el mundo. Los indios, al haberlo hallado, por la sola lógica humana, habían hecho la primera parte del camino hacia la salvación. Al cristianizarse, completaban el recorrido. Esta necesidad llevó a utilizar narraciones de la filosofía griega, particularmente de los estoicos —Cicerón y su *De natura deorum*—, para probar que, en un determinado momento en la historia andina, se llegó a esa conclusión. Algunos cronistas recogieron relatos que atribuyen a Pachacútec Inka o a Viracocha Inka el «descubrimiento» del Dios Supremo (Molina el Cuzqueño, 1575: 59; Múrua, 1590: 443-444; Polo de Ondegardo, 1561: 25). El extremo de estas ideas, por elaborar una historia de la salvación en los Andes, lo encontramos en los cronistas indígenas Santa Cruz Pachacuti Yamqui o Guamán Poma de Ayala.

Urge repetir siempre este asunto, del uso de relatos con afán catequético, para evitar mayores confusiones respecto a una literatura nacionalista y también extra−iberoamericana en búsqueda de la supuesta autenticidad indígena. Por ejemplo, las oraciones a Viracocha dejadas por el clérigo Molina el Cuzqueño (1575), o las dejadas por los indios cristianos y propagadores de la fe ya revisados, Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1613) o Felipe Guamán Poma de Ayala (1609), deben ser tomadas en su exacta dimensión, y no como expresiones de una supuesta teología prehispánica, como ya César Itier (1993) y otros lo advirtieron en su momento. La construcción de figuras retóricas que ayuden a la evangelización, lo podemos ver igualmente en torno a la existencia de una tríada de divinidades en el Cuzco: El Hacedor, el Sol y el Trueno, como refiere Molina

el Cuzqueño. Estas ideas lo rastreamos ya a mediados de los años 1550, en una intencionalidad de convertir mitos y conceptos en clave trinitaria. Lo vemos en la catequización de conceptos como el Trueno, que tendrá ahora tres expresiones: Apu Yaya, Apu Chiri, Apu Huaqui; o el Sol que tendrá tres imágenes: Apu Inti, Churi Inti, Inti Guanqui. Y en el ámbito espacial, en conceptos como Qollana, Payan y Cayao.

Otro asunto igualmente importante es el de las supuestas traducciones. El Hacedor se decía era traducción de Viracocha, y Pachayachachic, epíteto de Viracocha, se traducía igualmente como Hacedor. César Itier se ha encargado de alertar que estas «traducciones» pastorales son harto forzadas y que formaron parte del esfuerzo inicial operado por los religiosos para construir una lengua general, el quechua colonial, como vehículo para la evangelización, en un Tawantinsuyu con multiplicidad de lenguas, donde el quechua prehispánico no se había ni meridianamente impuesto (Itier, 1993; Taylor, 2000 y 2003). Cuando finalmente empezó a formalizarse este quechua, con el *Lexicón* y la *Grammatica* de Domingo de Santo Tomás en 1560, muchos términos quechuas quedaron resemantizados para el uso pastoral: *huaca* terminó definiendo a los ídolos paganos, mientras *cámac* definió el alma, *yachachi* la creación *ex-nihilo* —ambos atributos de Dios— y *rura* fue dejado para la creación material. En el camino, fracasó la latinización *condici* para creador, y posteriormente *yachachi* incluso desaparecería como atributo de Dios. *Supay*, de haber definido tal vez a un héroe mítico o a un ancestro pasó a definir al demonio o al ángel, y pronto exclusivamente al demonio, mientras ángel pasó a ser un término sin traducción. Posteriormente los textos del III concilio limense (1582-1583) incluso dejaron sin traducción al alma, uniéndose de esta manera al grupo de términos que desde Santo Tomás mismo se consideraban intraducibles, evitando así cualquier posibilidad de resquicio a la idea de una iglesia símil: Dios, padre, Iglesia o misa. El universo fue igualmente establecido en un plano tripartito: *hananpacha*, *kaypacha* y *ucupacha* para cielo, mundo e infierno respectivamente. Ello no fue fácil, y en el caso del *ucupacha* significó esa ruptura con los ancestros y el pasado, que ya hemos referido.

3. *Voces discordantes y sinfonía barroca en los Andes peruanos.*

La relación agustina, hecha por estos misioneros a poco de llegar a la sierra de Huamachuco en 1551 —donde ya había existido una evangelización previa—, refiere de una obra anterior del demonio, que entre los indios instaló una Iglesia símil (Relación Agustina, 1560). Recoge un relato donde Ataguju, Dios único, creó el mundo con dos ayudantes para luego desaparecer; un párrafo

sin conexión con el resto del relato, donde se habla de Guamansuri y Catequil, héroes cuyos lugares geográficos existen en la zona. Lo cual nos lleva a sospechar que se trataría de un añadido, además porque Ataguju y sus ayudantes se presentan con «una voluntad y un parecer» en un bello enunciado del credo niceno–constantinopolitano. Lo importante es que para los nuevos evangelizadores se trataría de un relato demoníaco. Si se lo compara con el relato del también agustino Ramos Gavilán en Copacabana, que refiere que a Tunupa, Santo Varón que transitó por los Andes, los indios lo quisieron llamar Taapac —nuestro famoso Taguapaca, Taguapica o Tarapaca—, que es «cosa demoníaca», haciendo una división entre el ángel bueno y el malo y zanjando probablemente una vieja disputa de sinonimia entre ambos personajes; tenemos entonces una mayor concreción en el esfuerzo operado por ciertos sectores eclesiásticos para dejar atrás esa manera de practicar la conversión de indígenas e ir hacia fórmulas más seguras doctrinalmente (Ramos Gavilán, 1621). Igualmente, y tras lo que al parecer fueron muestras de una religiosidad cristiana desbordada aparecida en Parinacochas en 1565 —el Taki Onqoy, hábilmente reprimida por los eclesiásticos del Cuzco— el esbozo de catecismo del II concilio limense (1567) evitará hablar de la presencia terrena de Dios, de su descenso posterior a los infiernos para salvar a las almas de los condenados, precisando la figura de Jesucristo, que murió por nosotros, más no Dios. El *Catecismo* del III concilio (1584) precisará sobre el concepto de Santo, y en general se expandirá la alusión al purgatorio en los ámbitos eclesiales (Estenssoro, 2003: 128-134). Es decir, no solamente se zanjará con el supuesto pasado, sino que se encausará la religiosidad indígena, evitando confusiones sobre las personas de Dios, el infierno, o las connotaciones del paso de Dios hijo por el mundo, síntomas de un nuevo escenario evangelizador. El concilio de Trento aseguró esta tendencia, y llevó finalmente a la Iglesia y la sociedad colonial a un formulismo ortodoxo e ideológico coherente que se intentó practicar a lo largo del siglo XVII con inusitado rigor.

Como siempre se ha dicho, si bien los evangelizadores y conquistadores destruyeron ídolos y demolieron centros rituales, no así desterraron el aparato ritual y festivo pre-existente. Más bien buscaron, como siempre, darle un significado cristiano dentro del nuevo orden evangelizador. Desde los inicios de la evangelización dominicos y sacerdotes seculares habían usado de cantos y danzas en los templos y fuera de ellos, durante las paraliturgias y las grandes celebraciones de las fiestas religiosas y fiestas patronales. Los bailes sagrados se dedicaron al culto del Santísimo Sacramento, la virgen y los santos. Desde 1541, que se celebró la fiesta del Corpus Christi en Cuzco, se realizaban estos bailes. Juan de Betanzos comentaba como era común ver durante la fiesta a las grandes formaciones humanas procedentes de las parroquias cuzqueñas representar es-

cenas de la vida de las panakas, cantos, representaciones guerreras y narraciones diversas sobre el pasado. Para 1552 incluso el *haylli* o canto triunfal de nobles inkas fue incorporado y adaptado para alabanza del Señor, en las voces de los jóvenes mestizos e hijos de nobles indígenas cuzqueños. En Potosí, en 1555, la fastuosa fiesta dedicada a Santiago, la virgen de la Concepción y al Cristo Sacramentado, dio ocasión a danzas de indios divididos en etnias y grupos de músicos con flautas, caracoles, trompetas de calabaza, tambores y cajas españolas. Mientras Molina el Cuzqueño (1575) nos trasmite en su crónica una serie de fiestas y cantos de los ritos agrarios, que sin lugar a dudas existían en su tiempo en la ciudad imperial. Allí, como en diversos pueblos andinos, los sacerdotes y misioneros lo toleraban siempre que no cuestionaran el dogma cristiano. Se invocaba a Dios, a veces bajo distintos y diversos nombres andinos, pidiendo lluvia, buenas cosechas, salud para el ganado. Guamán Poma (1609) y Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1613) igualmente recuerdan estos cantos u oraciones. Pero desde la década de 1560, en un contexto de asentamiento del poder estatal, crítica al lascasianismo y humanismo previo, y un mayor control sobre los indígenas y sus autoridades; estas expresiones y particularmente los *taki* o bailes cantados, son cuestionados por supuestamente encubrir la idolatría perviviente. En 1566 el doctor de la audiencia de Lima, Gonzáles de la Cuenca, pretende que los *taki* se realicen con autorización pública y presencia de un cura, lo cual provoca el rechazo de los dominicos de la ciudad. Mientras el jurista Juan Polo de Ondegardo alertaba sobre el uso de dichas ceremonias, particularmente en la fiesta de Corpus Christi, para celebrar ritos paganos (Polo de Ondegardo, 1559). Ante ello el II concilio de Lima (1567) —que debió poner a tono con el concilio de Trento a la iglesia local, pasando a una evangelización con mayor énfasis en el aparato dogmático— remarcó la Trinidad y la figura de Cristo en la *summa de la fe cathólica* o embrión del futuro catecismo, insistiendo que los bailes y cantos indígenas sean muy cuidados, evitando en todo momento que los indios idolatren. Pero el concilio, con Loaysa, Santo Tomás, Pedro de Toro, Francisco de la Cruz, y otros dominicos, insistió igualmente en lo valioso de estas adaptaciones para trasmitir la fe y enseñar a alabar a Dios. Disfraces, máscaras y sonidos diversos se mantuvieron en las representaciones de los niños en el templo, y en los adultos en los exteriores. Aunque no por mucho tiempo.

Los años siguientes marcan finalmente el ocaso del predominio religioso, particularmente de dominicos, que muy influenciados por Las Casas, en las voces de Jerónimo de Loaysa y Domingo de Santo Tomás —obispos de Lima y Los Charcas— en 1560 habían promovido la negación de la absolución a los conquistadores moribundos que no restituyesen bienes a los indígenas; o habían cuestionado el establecimiento del sistema de corregimientos (1565) y los ini-

cios del trabajo forzado en las minas, que consolidaba el poder estatal y colonial naciente. La llegada del virrey Francisco de Toledo (1569-1581), la Compañía de Jesús y el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, todos en forma simultánea, marcaron un punto sin retorno hacia un definitivo orden colonial. Mientras Toledo reorganizó el virreinato con su famosa Visita General, reduciendo a los indios en pueblos, estableciendo el sistema de mitas y expandiendo el de corregimientos, no descuidó de asegurar su inclinación por una iglesia secular y de apoyarse en los jesuitas, que descontados Luis López y algún otro, cerraron filas por el nuevo orden (Armas Asín, 1999). Toledo además se enfrentó abiertamente con los dominicos, advirtiéndoles del carácter patronal del régimen, al secularizar la universidad de San Marcos de Lima y expulsarlos de las estratégicas doctrinas de Chucuito, en Puno, una de cuyas partes —la de Juli— fue entregada a la Compañía de Jesús. Además, y utilizando al Santo Oficio, cuyos inquisidores le eran leales, destrozó al núcleo más resistente de los dominicos: Alonso Gasco, Pedro de Toro y Francisco de la Cruz, muriendo este último en la hoguera en 1578, acusado de herejía (Abril Castelló *et al*., 1992-1996). Las acusaciones encontraron asidero en unas ideas pre-tridentinas sobre la doctrina y práctica pastoral, que ahora eran consideradas sospechosas. De paso la Inquisición persiguió cualquier atisbo de resistencia al modelo colonial impuesto por el virrey (Castañeda y Hernández, 1989).

El virrey además, secundado por las ideas previas de Polo de Ondegardo y Gonzáles de la Cuenca, sujeta el uso de los *taki* a las autorizaciones públicas y eclesiásticas, prohibiendo ceremonias paganas y representaciones figurativas indígenas. Se une así a la tendencia de ver en todas esas expresiones cristianizadas rastros de idolatría. Durante la Visita General, con Cristóbal de Albornoz, Damián de la Bandera o Molina el Cuzqueño, fue combatiendo la idolatría material. Restaba ahora asentar el nuevo orden eclesiástico. El jesuita José de Acosta le dará la pauta, gran gestor de este tránsito. En su *De procuranda Indorum Salute* (1577) cuestionó duramente toda la evangelización previa y olfateó idolatría en los contextos pastorales desarrollados. Fiel ortodoxo, para él la evangelización debía enfatizar lo doctrinal-dogmático y una confesión sacramental necesaria y controladora, por lo que cuestionó el poco interés por una óptima preparación pre-bautismal. En la *Historia natural y moral de las Indi*as (1590), además, cuestionó cualquier posibilidad de cristianismo primigenio y anterior, derivándolo a una acción demoníaca que había establecido una iglesia símil.

De allí para adelante el discurso jesuita, el de algunos eclesiásticos y el de los funcionarios estatales se afincarán retóricamente y de manera intermitente en la lucha contra la peste idolátrica, usando como pretexto la existencia de rezagos de una iglesia símil demoníaca que había que combatir. Se luchó contra las fies-

tas indígenas pero también se reforzó el rol del sacerdote, el que tras 1578 será reservado a españoles o criollos solamente, evitándose en lo posible el ingreso de mestizos y continuando con el veto de ingreso a los indios, que subsistirá hasta el siglo XVIII. Igualmente se procuró reforzar la confesión sacramental, contra algunas voces dominicas que practicaban la confesión general para absolver los pecados de los indios, y que los había enfrentado en el pasado a mercedarios y agustinos. El III concilio limense (1582-1583), punto de confluencia de los diversos sectores eclesiásticos y políticos dispuestos a cerrar el anterior período, fue un triunfo de los ideales tridentinos. Allí, el nuevo arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, junto al resto de prelados y con la asesoría de jesuitas como Acosta, no solo establecieron un sólido *corpu*s dogmático —donde, por ejemplo, se condenó implícitamente los *taki,* ratificado en las constituciones sinodales de 1584— sino que además, y siguiendo el catecismo de San Pío V (1566), se hizo una *Doctrina Christiana* (1584) en dos versiones, larga y breve, que en forma de diálogos trasmitieron las enseñanzas dogmáticas como el Credo, Padrenuestro y mandamientos. Igualmente el *Confessionario para los curas de Indios*, en forma de preguntas y respuestas, presentó la doctrina cristiana y alertó al sacerdote contra los errores y supersticiones de los indios: idolatrías, conductas sexuales, etc. Una *Plática breve*, como instrucción básica también se elaboró, con un gran cuidado dogmático. El concilio, pues, enfatizó el nuevo carácter evangelizador y por añadidura el carácter de la idolatría indígena, sus rasgos y errores. Polo de Ondegardo ayudó sin duda, cuyo texto descriptivo de las idolatrías indígenas (1559) se incluyó en los documentos conciliares, como también lo hicieron los jesuitas, ayudando a la creación de un supuesto pasado prehispánico.

En 1585, tras un año de la publicación de dichos documentos, aparece un *Tercero Catecismo* o catecismo por sermones, que pese a no ser parte del *corpus* original rápidamente pasó a integrarlo. En 1586 finalmente, el editor Antonio Ricardo publicó un *Arte y Vocabulario* de la lengua general o quechua, de autor anónimo, sin duda redactado por los jesuitas partícipes de la redacción de los documentos previos. Con lo cual se completó el conjunto de elementos para una nueva pastoral. Particularmente valiosos fueron los treintiún sermones del *Tercero Catecismo*, donde se expuso la esencia doctrinal, se refutó a la idolatría y se condenó las prácticas gentílicas. El sermonario, que fue usado por los curas de indios en sus alocuciones, fue índice de la imposición de este género retórico en los Andes. Los famosos sermones de Cristóbal de Molina, advertidos por Guamán Poma, como luego la publicación del *Symbolo cathólico indiano* (1598) del franciscano Luis Gerónimo de Oré, dieron cuenta de este avance del sermón y la fama que iba dejando. Al igual que el triunfo del uso extensivo de la lengua general, en desmedro de las lenguas locales. Formalizado un quechua y aymara coloniales, cuyos hitos

últimos son los jesuitas Diego Gonzáles Holguín y su *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca* (1608) y Ludovico Bertonio y el *Arte de lengua aymara* (1612), se pudieron usar estos idiomas y aprenderlos, tanto como canal de difusión católica como medio de alfabetización. Los indios nobles y otros estratos indígenas al parecer aprendieron de los materiales del III concilio cuanto de sermonarios impresos.

Aunque el rol creciente del sermón implicó un deseo sustantivo por ir apuntalando los nuevos horizontes de la evangelización, sin embargo no se encausó de una manera uniforme el ritual. El *Symbolo catholico* de Oré, famoso y popular, no se adoptó sino en el obispado del Cuzco. Fue el *Rituale, seu manuale peruanum* (1607), del mismo franciscano, lo que permitió tener un manual con las fórmulas necesarias para la administración de los sacramentos en latín, castellano, quechua, aymara, puquina y guaraní. Este manual peruano fue elaborado sobre la base de manuales europeos, mientras el *Ritual, Formulario e instrucción de curas* (1631) del sacerdote secular y terciario franciscano Juan Pérez Bocanegra, debía específicamente al ritual romano de Pablo V (1614). En general, la retórica barroca terminará por penetrar en diversos ámbitos, acompañando a los textos conciliares y a los rituales, profundizando los conocimientos y estimulando la devoción e imaginación. Imposibilitados de volcar la doctrina a los cantos y ritos indígenas, poesía y música con estructura y hasta contenidos greco-latinos inundarán los Andes. Oré y Pérez Bocanegra nos han dejado en sus obras una serie de cantos anexos. Prudentes y siguiendo las pautas del momento, se niegan a asociar estructuras andinas por su supuesta contaminación idolátrica, adaptando más bien el quechua a la métrica europea, ayudando pues a la fundación de la poesía y cantos quechuas coloniales, que jesuitas y otros grupos eclesiásticos terminarían por consolidar. En ese sentido vale la pena recordar la primera polifonía en quechua, el canto procesional mariano *Hanac Pachap*. Poco a poco los versos octosilabos o endecasilabos fueron desplazando de los ritos a los cantos prehispánicos. Luego la música y el teatro colonial, a través de chanzonetas, cantos llanos o autos sacramentales —que en Lima se empezaron a montar desde 1563— desplazarían a los bailes. Doménico Zipoli, Martin Schmid, y otros autores inundaron con sus creaciones musicales, tanto en La Plata como en las misiones jesuitas o en Lima (Pacquier, 1996). En el Cuzco la música barroca, usando diversos instrumentos se impuso, predominando la música litúrgica (Quezada Macchiavello, 2004). Desde 1583 las fiestas religiosas de Lima ya están a cargo de las cofradías de negros, indios, criollos o españoles y ello ahondó igualmente la variedad de música sacra.

Por otro lado en este periodo también la imagen, representaciones plásticas ante todo, intensificaron su aparición en el país. Los jesuitas recurren a Bernardo

Bitti para desde 1575 decorar sus iglesias y casas de Arequipa, Cuzco, Juli, La Paz o La Plata, con lienzos que representan a Cristo, la virgen o los santos. También, como en la iglesia del Cuzco, la imagen del infierno se impone, con toda su crudeza y advertencia para los indios. Mientras en la iglesia de Andahuailillas del Cuzco, donde durante años fue cura Pérez Bocanegra, Luis de Riaño pintaría los más representativos frescos del barroco andino en el siglo siguiente. Todo ello contribuyó a que la sacralidad inundase con nuevo matiz la evangelización. Como aseguró el licenciado Alonso Ortiz de Cervantes, en 1621, en Huarochirí, eventos como la semana santa eran vividos intensamente por la población indígena, con un despliegue de retórica barroca impresionante (Arguedas, 1966: 260-262). O como se puede ver a través del lienzo *El Corpus de Santa Ana*, hoy en el Palacio Arzobispal del Cuzco, testimonio de la magnificencia de esta fiesta en el Cuzco. Por supuesto esta absorción controlada de las tradiciones andinas y la imposición doctrinal ortodoxa no siempre se dio de una forma consistente y permanente en el tiempo. Pero pervivió en el ámbito retórico a todo lo largo del siglo XVII, en la acción evangelizadora del campo y la ciudad, trasvasándose por momentos a los espacios prácticos.

Punto importante de este tema, lo tenemos en las campañas de extirpación de idolatrías llevadas a cabo en el arzobispado de Lima en el siglo XVII, particularmente en tiempos del arzobispo Lobo Guerrero y luego en manos de Pedro de Villagómez, desde 1649.

4. *La Visita de Idolatría, proyecto pastoral del arzobispado de Lima.*

Los autores del siglo XVII emplearon la expresión *extirpación de idolatrías* para designar un hecho histórico preciso: un proyecto pastoral del arzobispado de Lima para relanzar el catolicismo en medios indígenas. Iniciador de esto fue el cura de San Damián, en la región de Huarochirí, Francisco de Ávila. Su intervención fue decisiva para la pastoral diseñada por las autoridades eclesiásticas. Después de años de párroco, acusado de abusos por su feligresía, éste los recusó de aferrarse a creencias antiguas y a ritos paganos. Siendo ellos bautizados, la acusación ya no era sólo de idolatría sino también de apostasía, de ahí la gravedad de la denuncia. Inicialmente la reacción de Ávila contra sus feligreses e indios en general tuvo acogida en medios eclesiásticos y políticos. Estudioso de la mentalidad indígena y de sus costumbres ancestrales, le fue fácil juntar pruebas que demostraban la complicidad de los indios, que él catequizaba, con los ritos tradicionales prehispánicos. El marqués de Montesclaros, virrey del Perú en ese entonces, y el novísimo arzobispo Lobo Guerrero, se convencieron de la necesidad de actuar. En 1609 se celebró en Lima un Auto de Fe en que se quemaron ídolos y

se castigó a algunos de los llamados «maestros de idolatrías» (Arriaga, 1999: 15). Remedo de las celebraciones del tribunal de la Inquisición, luego Ávila saldría a visitar los pueblos andinos del arzobispado con el título de Juez Visitador, siendo ayudado por seis religiosos de la Compañía de Jesús. La Compañía de Jesús asumió pues un rol preponderante en las visitas, no sólo con sus religiosos, sino en la orientación del proyecto pastoral que Lobo Guerrero consideraba prioritario. Otros sacerdotes, muchos de ellos doctrineros diocesanos, siguieron el ejemplo de Ávila: Diego Ramírez, Fernando de Avendaño, Alonso Osorio, Juan Delgado y Rodrigo Hernández Príncipe. De esta forma la pastoral antiidolátrica ganó voluntades. Bien se ha dicho que este acontecimiento tuvo que ver con la situación económica de las doctrinas de indios en manos del clero secular, la búsqueda de mejoras en las carreras eclesiásticas, cuanto del universo mental y la ortodoxia de la *doctrina christiana* (Acosta, 1987; Duviols, 1971; García Cabrera, 1994).

La llegada a Lima del virrey Francisco Borja, Príncipe de Esquilache, ayudó a la causa. Su prestigio y alcurnia le daban una autoridad singular. Compartió plenamente las preocupaciones pastorales de Lobo Guerrero y por sus vínculos con la Compañía de Jesús otorgó numerosos favores a esos religiosos. El sínodo de Lima y las Constituciones sinodales de 1613 dieron el marco de la situación pastoral de las poblaciones indígenas, y dos instituciones pasaron a desempeñar un papel decisivo: el Colegio para hijos de caciques y la Casa de Reclusión de Santa Cruz, donde se reeducarán los culpables de haber practicado actos idolátricos y los que se habían declarado apóstatas. Empero tres hechos coincidentes en el tiempo moderaron el ímpetu de las visitas de idolatrías: el regreso a España de Francisco Borja, Príncipe de Esquilache; y los decesos de Lobo Guerrero y del jesuita Arriaga, estos últimos hacia 1622. El siguiente arzobispo, Gonzalo de Ocampo, que moriría rapidamente en 1626 en Recuay cuando hacía su visita pastoral, aunque siguió el ejemplo de su antecesor dando instrucciones a los párrocos y celebrando un Auto de Fe, retomó sin embargo la vieja idea toledana de emplear la Inquisición para juzgar y castigar a los indios.

Arias de Ugarte, sucesor de Ocampo en la sede arzobispal de Lima desde 1638, recorrió el arzobispado durante cinco años otorgando limosnas y doctrinando a los indios. No empleó contra los indios medios represivos ni castigos innecesarios, y tampoco avaló el proyecto de las visitas de idolatrías como lo hicieron sus antecesores. Fue su sucesor, Pedro de Villagómez, finalmente quien se encargaría de resucitarlas y de difundirlas desde 1649. Y aunque la Compañía de Jesús retomó sus fueros en la lucha contra los idólatras, pronto hubo roces con ellos, que llevó a Villagómez a acusarlos ante el rey.

La *visita de idolatrías* fue una orientación pastoral del arzobispado limeño basado en las experiencias de Lobo Guerrero en la primera década del siglo XVII.

La visita de idolatrías era en el fondo una visita pastoral, nacido ésta en el concilio de Trento (Urbano, s.f.). Es cierto que existen algunos casos aislados de procesos contra idólatras en otras regiones del Perú colonial y América. Pero a juzgar por la documentación existente, nada de ello puede ser comparado a las campañas llevadas a cabo en el arzobispado de Lima desde 1610 hasta la muerte de Villagómez, en 1671. En todas no consta que los prelados hayan decretado campañas sistemáticas de extirpación de la idolatría con la severidad y persistencia vistas en los planes pastorales de Lobo Guerrero, Gonzalo de Ocampo o Villagómez. Igualmente en Lima, no consta que Toribio Mogrovejo haya tenido una actitud tan beligerante contra la idolatría como la tuvo su sucesor Lobo Guerrero. Sin embargo, Mogrovejo visitó incansablemente su territorio diocesano. Más tarde ocurrirá con Arias de Ugarte. Lo que nos sugiere que, sin que los prelados limeños u otros del tiempo colonial hayan cruzado los brazos frente a las creencias y prácticas prehispánicas, algunos de ellos siguieron las directivas de los tres primeros concilios limenses en que se ordenaba difundir la *doctrina christiana* según los cánones establecidos.

Por otro lado, nunca faltaron voces discordantes frente el proyecto extirpador. Conocemos las del Cabildo Eclesiástico de Lima, particularmente a la muerte de Lobo Guerrero, como las de religiosos como los dominicos o las que se alzaron contra las acciones delictivas o abusivas de curas y doctrineros, como lo demuestran el número de juicios —capítulos— levantados contra curas y doctrineros. En esa línea uno de los casos más significativos fue el de Juan de Padilla que en tiempos de Villagómez envió un memorial al rey. Estuvo de acuerdo que había mucha ignorancia religiosa entre los indios y que la *doctrina christiana* no ganaba aún raíces profundas entre ellos; pero vió que los responsables de esa situación eran los propios prelados que no visitaban sus territorios eclesiásticos. Acusó a los visitadores nombrados de ser sin experiencia y que se aprovechaban de sus acciones para ganar puestos o regalías, recomendando la entrega de toda la pastoral indígena a la Compañía de Jesús. Pero era demasiado tarde para este tipo de solución. Curiosamente esta pastoral idolátrica había tenido en los jesuitas su espina dorsal y empezó a languidecer al alejarse ellos de ésta, al reorientar su quehacer pastoral.

5. *Hacia el final: ciudad, milagro y monarquía católica.*

El asunto de la evangelización se cruza con la necesidad colonial del dominio sobre los indios, y la idea de la persistencia idolátrica es un corsé retórico que ayudó mucho en forma intermitente. Sin embargo, a fines de ese siglo XVII, con un contexto político cambiante, el creciente rol de las ciudades y sus universos religiosos, y la necesidad perentoria de consolidar el edificio social y superar la

acción toledana; el proceso evangelizador tomará ribetes algo distintos, dentro de una óptica barroca.

Los recientes trabajos de Diego Lévano y Gonzalo Carrillo sobre la imagen y cofradía de Nuestra Señora de Copacabana de Lima, dan cuenta de complejos conflictos en torno a esta imagen réplica de la virgen de Copacabana altiplánica, mandada hacer para la cofradía de Nuestra Señora del Reposo en el barrio indio de San Lázaro (Carrillo Ureta, 2003; Lévano Medina, 2004). En 1590 el virrey García de Mendoza mandó mudar a los indios de San Lázaro a la parroquia de Santiago del Cercado, en manos jesuitas, provocando el rechazo del arzobispo Toribio Alfonso de Mogrovejo, quien vio perder importancia a la naciente parroquia de San Lázaro, secular, a favor de la parroquia de indios jesuita. Aunque no todos los indios se trasladaron, la imagen sí, y ello tuvo connotaciones simbólicas. El propio arzobispo, benefactor de la imagen, medió para que tuviese una humilde capilla en su nuevo barrio, ocurriendo allí el famoso milagro de la virgen, cuando sudó y provocó por un lado la displicencia jesuita y por el otro el gran celo del arzobispo. Esto generó su traslado a la Catedral, donde se le construyó una capilla, en la que permaneció hasta 1606, cuando fue trasladado a un lugar inconveniente del recinto, donde continuó hasta 1616. Los problemas, sin embargo, no terminaron aquí pues muerto Mogrovejo, el Cabildo Catedralicio y la cofradía empezaron una nueva disputa, los unos por los apetecibles ingresos económicos que daba la veneranda imagen a la Catedral, los otros por la necesidad de su vuelta a San Lázaro. Finalmente en 1616, en tiempos del arzobispo Lobo Guerrero, se aprobó su traslado a dicho barrio, hecho que se concretó en 1620. Como bien dice Lévano, estos años del siglo XVII son de un apogeo económico y social de los indios cofrades de Copacabana, que se grafica en la inversión realizada en la iglesia dedicada a la virgen, terminada en 1632. Como fruto de esta riqueza de los indios y la devoción a la virgen, a fines de aquel siglo se fundará además un beaterio de indias en aquel barrio, con la advocación a la virgen y bajo la disciplina de las carmelitas descalzas. La obra se cristalizó en 1678, con la aprobación estatal. Cofradías de indios, conflictos tomando como eje una imagen y un milagro, y la necesidad simbólica de una evangelización confluyente, se imponen en este ejemplo.

Como en el hecho de que por aquellos años el indio Nicolás de Ayllón (1632-1677) gane fama de santidad y se promueva a su muerte, de forma entusiasta por españoles, criollos e indios, su beatificación. Los indios estaban plenamente integrados a la órbita cristiana, eran parte de la monarquía universal hispana y la sostenían, por lo menos en el discurso retórico de diversas voces oficiales, ya en el tránsito al siglo XVIII. Entre 1693 y 1750 los indios, como estamento, además consiguieron muchos reconocimientos legales, dando un contexto par-

ticularmente integrativo al período. Los curacas y otras dignidades empezaron a mostrarse simbólicamente en este tránsito, a través de diversos cuadros que se mandaron hacer, con escenas alusivas a su pasado y presente glorioso; mientras ángeles arcabuceros con indudable raigambre andina irrumpieron en el horizonte plástico. La capilla del Triunfo, anexa a la Catedral del Cuzco, se llenó de imágenes en honor a la virgen y santos, con inkas y curacas alabando el triunfo católico. El indio, como concepto cristiano y secular se transformó. Aunque en el siglo XVIII, de rebeliones y redefiniciones coloniales, esta tendencia sufriría dramáticas transformaciones. Por otro lado, este indio era distinto al selvático, visto todavía como extraño a la sociedad colonial, y que será objeto de la acción misionera sistemática recién en el siglo tardío colonial.

Capítulo VI

Iglesia, evangelización e ilustración en el Perú del Siglo de las Luces

Claudia Rosas Lauro
Pontificia Universidad Católica del Perú
Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Florencia

El tema de la Iglesia en el Perú durante el siglo XVIII sigue poco explorado, a diferencia de los siglos XVI y XVII que han sido y siguen siendo objetos de numerosos estudios. Las investigaciones sobre Iglesia colonial se concentran especialmente en las áreas de historia económica y social, y sobre las órdenes religiosas predominan los trabajos acerca de la Compañía de Jesús. El hecho de que gran parte de la historiografía religiosa está dominada por lo jesuita y, en especial, por la obra del padre Rubén Vargas Ugarte S.J., el historiador por excelencia de la Orden, le imprime un sesgo a la historia de la Iglesia y el catolicismo en el Perú. Si bien para la época que nos ocupa contamos con estudios sobre las reformas borbónicas en el plano religioso o la participación del clero en las rebeliones anticoloniales; nos hacen falta no solo trabajos monográficos sobre una serie de temas poco estudiados, como el rol de la Iglesia en el movimiento nacional inca o los rasgos de la Ilustración católica en los Andes, sino también nuevas perspectivas de análisis, como la historia cultural o la historia de las mentalidades, desde las cuales estudiar los fenómenos. Asimismo, son necesarias interpretaciones integrales que contribuyan a la comprensión del papel de la Iglesia en este período, que no puede ser estudiado al margen de la reflexión sobre procesos propios del siglo XVIII como las reformas borbónicas, la Ilustración o el nacionalismo criollo, y de un marco iberoamericano, como el que ofrece el presente volumen[1].

1. *El despotismo ilustrado frente a la Iglesia.*

Desde mediados del siglo XVIII, el Estado borbónico regido por Carlos III aplicó en América un programa de reformas, parcialmente exitoso, que significó

1 Agradezco a Jeffrey Klaiber S.J., Charles Walker, Fernando Armas Asín, Carlos Aburto y José Ragas sus valiosos comentarios para la versión final del texto.

una serie de cambios en diferentes ámbitos, que incluyeron el religioso. Uno de los ejes fundamentales de la actuación política de Carlos III, y en general de los reyes españoles de esta centuria, fue el regalismo, manifestación de las aspiraciones de la Monarquía moderna de ejercer la autoridad regia en todos los terrenos sin restricción alguna. En este sentido, el principal obstáculo a la doctrina regalista era la Iglesia, institución que ejercía un poder que limitaba el del Estado. Si bien esta doctrina se había desarrollado en los dos siglos precedentes, será recién en el siglo XVIII que se aplique con toda la fuerza para subordinar el poder religioso al civil.

El programa de reformas estuvo compuesto por una serie de medidas destinadas principalmente al fortalecimiento del poder real, la reorganización del Imperio español en diferentes niveles y la obtención de mayores ingresos de las colonias americanas. Para llevar a cabo este proyecto la Corona española estableció una alianza con las élites locales, tanto española como indígena, y envió a América funcionarios civiles como religiosos encargados de implementar tales reformas. En el plano religioso el objetivo principal de Carlos III y sus ministros era lograr el sometimiento de la Iglesia al Estado de acuerdo con la doctrina regalista. Para lograrlo, Carlos III tuvo el apoyo de miembros del gobierno, la elite y hasta de la misma Iglesia, que se nutrieron con la lectura de obras prohibidas que contenían diversas vertientes del jansenismo, deísmo y galicanismo. El ministro que expresó con brutal claridad los principios y prejuicios que guiaron la política de los borbones con respecto a la Iglesia postridentina fue Pedro Rodríguez de Campomanes, personaje que reflejaba de una manera clara el cambio de valores del Barroco a la Ilustración. Entre sus postulados principales estuvo la defensa de las prerrogativas del monarca frente al papado, la reforma de las órdenes religiosas y el desprecio por la religiosidad popular de tradición barroca. Para poner en práctica la reforma religiosa, Campomanes encontró apoyo en miembros de la alta jerarquía eclesiástica como los obispos José Climent en Barcelona, Francisco Antonio Lorenzana en Toledo o Bertrán en Salamanca; pero también dos grandes obstáculos debió doblegar: la Inquisición y la Compañía de Jesús.

En el Perú la puesta en práctica del regalismo se inició en las primeras décadas del siglo XVIII como demuestra Adrian Pearce a través del estudio de la política borbónica temprana con respecto a la Iglesia entre 1700 y 1759, momento en que se dieron una serie de medidas que correspondían a la primera fase de la reforma regalista (Pearce, 1998: 183-203). En efecto, en tiempos del virrey marqués de Castelfuerte (1724-1736), se vislumbraban ya los elementos básicos de esta política. Pero será durante el gobierno del virrey Manuel Amat y Juniet (1761-1776), que llegue a su máxima expresión con la medida paradigmática de

esta política: la expulsión de la Compañía de Jesús. En consecuencia, a partir de la década de 1760 el regalismo borbónico cobró fuerza y sus disposiciones más representativas fueron la imposición del Patronato real a la Iglesia y al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, la expulsión de los jesuitas, la secularización del clero, la visita-reforma de las órdenes religiosas, la convocatoria del VI concilio limense, la legislación sobre aspectos de jurisdicción eclesiástica y de inmunidad del clero en las cortes de justicia seculares, y la posibilidad de leer libros antes prohibidos. Dichas medidas formaron parte de un proceso mucho más amplio, el complejo y hasta a veces doloroso tránsito del Perú hacia la modernidad, donde el papel de la Iglesia y la religión católica hasta el momento no se ha estudiado de manera exhaustiva y profunda. En efecto, diversos trabajos han abordado sobre todo los aspectos económico, político y militar de las reformas borbónicas, así como la reorganización del espacio colonial con la creación de nuevos virreinatos y el establecimiento del sistema de intendencias. Sin embargo, no estuvieron ausentes los proyectos de carácter cultural que han sido motivo de recientes estudios y la reforma también abarcó otros ámbitos que involucraron a la sociedad en su conjunto. Muchos de ellos, como la educación, la moral o los entierros, estaban tradicionalmente organizados y dirigidos por la Iglesia.

Las reformas reflejaron la búsqueda, por parte del Estado, por controlar instituciones con gran influencia social que hasta ese entonces eran manejadas por la Iglesia y las órdenes religiosas. Es el caso de las prácticas funerarias, pues los muertos eran enterrados al interior de las iglesias. Dicha costumbre, que confería a la Iglesia el poder de decidir en materia de enterramientos, fue cuestionada a fines del siglo XVIII argumentando la necesidad de una piedad ilustrada y de una higiene pública, lo que llevó a la propuesta de un cementerio extramuros que recién pudo materializarse a inicios del siglo XIX (Casalino, 1999: 325-344). También con respecto a los matrimonios la posición del Estado entró en conflicto con la Iglesia cuando en 1778 Carlos III extendió a América la Pragmática Sanción para evitar los matrimonios desiguales, mientras que la legislación eclesiástica aceptaba la libertad de elección de los contrayentes desde el concilio de Trento. Del mismo modo, la política borbónica se preocupó mucho por el control de la población. Tradicionalmente la Iglesia se había ocupado, a través de los libros parroquiales, de recoger la información sobre nacimientos, matrimonios y muertes; en este período, el Estado virreinal llevó a cabo censos que reunían cada vez mayor y más completa información, siendo el de 1790 el mejor logrado de la época colonial. Las reformas que afectaron a la Iglesia también incluyeron una nueva distribución espacial secularizada de la ciudad. Así, se pasó de la división por parroquias hacia una por cuarteles y barrios de naturaleza

jurídico-administrativa a raíz de la reforma del Intendente Jorge Escobedo en 1786 (Moreno Cebrian, 1981).

El hecho es que se empezó a desarrollar un paulatino proceso de secularización en una sociedad en donde la Iglesia y el catolicismo seguían teniendo un peso considerable. Estas transformaciones orientadas a menoscabar el poder de la Iglesia a favor del Estado constituyeron un momento importante en la gestación de la modernidad en el Perú. El proyecto borbónico presentó contradicciones y ambivalencias tanto de parte de la Corona como de las clases altas limeñas y finalmente, como señala Charles Walker, lo que se plasmó en la realidad fue una ilustración *a medias*. Si bien hubo un esfuerzo de secularizar y pasar al Estado el control no solo del espacio público, sino también el intento de tutelar el espacio privado; fue un esfuerzo a medias en el cual la Corona se mostró preocupada por todo aquello que saliera fuera de los límites de la ilustración oficial y, a su vez, las clases altas vieron con recelo el nuevo poder que iba adquiriendo el Estado.

En este contexto fue importante el movimiento denominado ilustración católica. La importancia de la Iglesia y el catolicismo en la ilustración española y, a su vez, en la peruana alimentó las ambigüedades y contradicciones en la aplicación de los ideales ilustrados. En este ámbito, se impulsó una ilustración católica y pragmática destinada a fortalecer el poder estatal. De acuerdo con Antonio Mestre, los católicos ilustrados se nutrieron de una serie de corrientes de pensamiento que iban desde el humanismo cristiano del XVI con un fuerte influjo del erasmismo, el galicanismo, el jusnaturalismo, hasta los católicos ilustrados de otros países europeos, incluyendo a Van Espen, autor polémico considerado jansenista e impuesto en las universidades después de la expulsión jesuita. Asimismo, recibieron la influencia de ilustrados racionalistas europeos de corte secular (Mestre, 1996: 151-153). Así, las características más relevantes de la ilustración católica en España fueron, en principio, el intento de conjugar la fe con la razón; el rechazo de la tradición barroca y sus formas de piedad y espiritualidad manifestadas en procesiones y celebraciones litúrgicas; la crítica de las costumbres y la moral relajada; la erradicación de manifestaciones religiosas populares, como las supersticiones o creencias populares no apoyadas en criterios racionalistas; y, la búsqueda de una religiosidad más personal, austera y caritativa. En este cuadro el jansenismo se convirtió en una corriente influyente y sus defensores ocupaban importantes puestos en las altas esferas del poder. Los jansenistas propugnaban la prédica intensa del Evangelio, una piedad interior simple con buenas obras, y criticaban la pompa y los gastos en las celebraciones litúrgicas. Debido a su regalismo y antijesuitismo sirvieron de apoyo al Estado para llevar adelante su política de despotismo ilustrado.

2. *La reforma borbónica eclesiástica y la expulsión de la Compañía de Jesús.*

Las medidas de reforma tuvieron su punto más alto cuando se dio el extrañamiento de la Compañía de Jesús en 1767, medida subrayada por el virrey Amat en su *Memoria de gobierno* como la mejor lograda frente a otras que no tuvieron tanto éxito. Por ello señaló que había sido «uno de los asuntos más laboriosos que han sobrevenido en mi gobierno» (Amat, 1947: 128-129). Como hemos visto respondía a factores sobre todo de tipo político, que fueron apoyados por las corrientes del jansenismo y el regalismo presentes en la burocracia española y una parte de la misma Iglesia. Los jesuitas terminaron siendo atacados en diversos frentes de su actividad, por su defensa de la doctrina escolástica y el probabilismo, por favorecer las devociones populares y hasta por el lujo de sus iglesias. En estas circunstancias el motín de Esquilache terminó siendo usado como argumento en contra de la Orden.

En América la Compañía de Jesús había adquirido gran presencia y a lo largo del siglo XVIII se había convertido en la orden religiosa más poderosa hasta su expulsión en 1767. Sobre este tema son necesarios trabajos monográficos y desde nuevas perspectivas que contribuyan a la comprensión de los múltiples aspectos involucrados en la expulsión de los jesuitas y sus consecuencias en el área peruana. Por ejemplo, la expulsión debe ser enfocada en el marco de la secularización del clero, uno de los aspectos importantes de la política regalista del Estado español, que se manifestó en una serie de medidas que favorecían al clero secular en desmedro de las órdenes religiosas. Los decretos dictados entre 1700 y 1759, tuvieron como resultado que los perdedores de este período fuesen las órdenes religiosas, mientras que el clero secular triunfó (Pearce, 1998: 2002-203). La medida más importante fue decretada por la Corona en 1749 y estableció que todas las parroquias administradas por mendicantes en México y en Lima sean entregadas al clero secular, medida que en 1753 fue extendida a toda Hispanoamérica. La progresiva secularización de las parroquias se inscribía en un contexto de recurrentes quejas de virreyes y demás autoridades por el excesivo número, la riqueza y la corrupción de las órdenes religiosas. Esta política continuó luego de 1760 y durante el gobierno de Amat se dio una ofensiva agresiva contra las órdenes religiosas consideradas corruptas, se insistió en el cumplimiento de las disposiciones dadas por la metrópoli en las décadas precedentes y se dispuso que las doctrinas vacantes a la muerte de miembros del clero regular pasaran a manos de representantes del clero secular, y desde España llegaron visitadores para informarse sobre el estado de las órdenes de San Agustín, La Merced y San Juan de Dios (Peralta, 1999: 185). Asimismo, se buscó reducir el número de

novicios de los conventos para, en consecuencia, disminuir las rentas que el Estado destinaba para su manutención.

El poderío económico de la Orden fue otro aliciente que motivó su expulsión, pues el Estado español vio en sus riquezas un medio para obtener mayores ingresos. La búsqueda de fuentes de financiamiento fue un aspecto fundamental en la política borbónica, que se orientó a estrechar el lazo colonial entre la metrópoli y sus colonias, estableciendo una nueva forma de imperialismo. Dentro de esta política, la Iglesia fue atacada a nivel macro por las propiedades que poseía y a nivel micro porque provocaba que los súbditos invirtieran el dinero en limosnas y demás obras pías y no en tributos para el Estado español[2]. Así, las productivas haciendas agrícolas manejadas con un eficiente criterio empresarial por los jesuitas (Brown, 1987; Cushner, 1980; Macera, 1977a, 1977b, 1977c, 1977d), los obrajes, las casas, las bibliotecas y demás posesiones de la Orden, pasaron a manos del Estado cuando los miembros de esta fueron expulsados. Según Pablo Macera, esto produjo una descapitalización económica en el virreinato.

Los bienes expropiados pasaron a ser manejados por el ramo de Temporalidades y posteriormente vendidos a particulares que, de acuerdo con el estudio de Cristóbal Aljovín, debieron enfrentar graves dificultades económicas y en definitiva demostraron un manejo poco eficiente de las propiedades. Dentro del grupo de inmuebles los que tenían más importancia económica para la Corona española eran las haciendas, por ser la fuente principal de ingresos de la Compañía. El 83% de las haciendas fue vendido durante el gobierno de Amat, pero la mayoría de ellas mediante créditos (Aljovín, 1990: 185). Los fondos del ramo de Temporalidades fueron empleados para llevar adelante iniciativas dentro del programa de reformas como por ejemplo la creación de hospicios para pobres y casas para niños expósitos. A la descapitalización se sumó el debilitamiento del crédito, pues los jesuitas tuvieron una importante actividad crediticia que fue interrumpida con su expulsión (Brown, 1987: 23-43; Cushner, 1980: 49-50). En consecuencia, a partir de los estudios de historia económica se puede afirmar que los efectos financieros de esta medida fueron considerables.

Otro factor que debe ser tomado en consideración fue la presencia jesuita en zonas limítrofes entre el Imperio español y portugués, cuyo destino estaba siendo definido a través de tratados entre las dos coronas y cuyo espacio estaba

2 El choque de poderes entre la Iglesia y la Corona por motivos económicos fue un elemento que recorrió la centuria y una coyuntura muy peculiar en ese sentido fue la relacionada con el terremoto de 1746, que significó para la Iglesia enormes costos de reconstrucción a la vez que la disminución de sus ganancias por propiedades tanto urbanas como rurales. Esto significó un gran golpe económico del cual la Iglesia no se recuperaría por muchos años. En este contexto, se aprecia cómo la Iglesia tenía un poder sobre los censos de las propiedades urbanas a tal punto que se veía más conveniente mudar Lima a otro sitio por el alto costo de las reconstrucciones antes que edificar sobre las ruinas (Walker, 2003).

sujeto a una serie de medidas entendidas bajo un *reformismo de frontera*. Hacia 1750 el cambio de la política borbónica con respecto al espacio se manifestó en medidas destinadas a lograr una mayor presencia del Estado en las áreas fronterizas, que se organizó de acuerdo a una nueva lógica territorial tratando de establecer un eficaz control social y político del espacio. Entonces, la nueva política laica y regalista, orientada a fijar límites y poblar con españoles las zonas fronterizas, reemplazó a la visión tradicional de organización misional del espacio fronterizo. Es más, en adelante el Estado no permitiría intromisiones misionales en sus fines. En esta época, los tratados de límites de 1750 y especialmente el de 1777 contribuyeron a delinear las posesiones de los estados español y portugués. En ese contexto se dieron los problemas en las famosas reducciones jesuíticas del Paraguay[3].

Por otra parte, la participación de los jesuitas en el ámbito académico e intelectual era importante, tanto es así que mantenían el control de la educación de las élites criolla e indígena a través de los colegios mayores como el de San Pablo y los colegios de indios nobles. Tradicionalmente se ha considerado que la expulsión habría originado una crisis educativa (Vargas Ugarte, 1963-1965: 204), visión que muy probablemente será cuestionada en futuras investigaciones. Por lo pronto, sabemos que en este período se puso en marcha una reforma de la educación superior en Lima dentro del programa general de reformas borbónicas y cuyos objetivos fueron la erradicación de los rezagos de la educación jesuita, la reforma de la universidad de San Marcos a través de nuevas constituciones y la creación del Real Convictorio de San Carlos en 1770. En la reforma carolina fue importante la presencia del clérigo chachapoyano Toribio Rodríguez de Mendoza como rector de la institución. Con respecto al tentativo de extirpar las doctrinas jesuitas, este objetivo se enmarcó en la campaña en contra del probabilismo, doctrina moral que —como veremos— fue impulsada por miembros de la Compañía y resultaba peligrosa para el poder real, más aún por la injerencia de la Orden en la sociedad a través de la educación.

3. *El VI concilio limense de 1772 y la fracasada condena del probabilismo.*

En el siglo XVIII fue importante la convocatoria del VI concilio limense (enero 1772 - setiembre 1773), a partir del cual se puede estudiar la actitud de la Iglesia frente a las corrientes de pensamiento en el siglo XVIII, sobre todo vinculadas a

3 El caso de Paraguay generalmente se ha tomado como modelo para entender la situación misionera en el resto de espacios fronterizos cuando en realidad se trataba de realidades diferentes. Un ejemplo es Maynas, donde la historiografía nacionalista y jesuita ha tendido a ver la etapa posterior a la expulsión como de caos y deterioro del régimen misionero (Aburto, 1996).

la problemática de la expulsión. En este sentido, además del clásico trabajo de Vargas Ugarte, es de destacar el estudio de Pablo Macera sobre el probabilismo (Macera, 1977) y los trabajos del filósofo Luis Bacigalupo, que demuestran como este probabilismo, con sus implicancias escépticas y liberales, fue la causa ideológica de la expulsión (Bacigalupo, 1997; 1999: 298).

El probabilismo fue un sistema moral que se desarrolló en la segunda escolástica, durante los siglos XVII y XVIII, que consistía en contrastar opiniones probables sobre cómo debía actuar una persona en determinada situación cuando no tenía conocimiento verdadero e indiscutible de su deber moral. El probabilismo ofrecía criterios de carácter moderno para llevar a cabo la elección y constituía una opción liberal respecto de la contraposición entre ley y libertad (*Ibid*.: 257-260). En este sentido, la expulsión habría podido truncar una modernidad jesuita en el pensamiento y la filosofía[4].

El poder de la Orden garantizó la difusión del probabilismo en Europa y América, y la difusión en el Perú se desarrolló más o menos paralela a la de España, favorecida por las transformaciones de la mentalidad y las costumbres, así como la secularización de la moral en un sector social ligado al comercio. Sin embargo, el ambiente espiritual-religioso español no fue propicio a esta corriente (Mestre, 1996: 156-157). El probabilismo fue confundido muchas veces desde el siglo XVII con el laxismo y sus principales adversarios fueron los jansenistas. Nunca llegó a ser condenado por la Iglesia y los impulsores de la campaña en contra de él en el siglo XVIII, fueron Carlos III y sus ministros por razones más bien políticas que religiosas. Sin embargo, durante el VI concilio la discusión fue más de carácter teológico y reflejó la vocación de buscar instaurar el despotismo ilustrado, sobre todo por identificar al probabilismo con la doctrina del tiranicidio y regicidio, aspecto que merece la pena investigar con profundidad en nuestro contexto tal como se ha hecho para Europa.

El concilio de 1772 se realizó por orden expresa de Carlos III a través de la Real Cédula del 21 de agosto de 1769 conocida como Tomo Regio. En ella, se expresaba que el concilio se realizaría «para esterminar las doctrinas relajadas y nuevas, sustituyendo las antiguas y sanas, conformes a las fuentes puras de la religion, y restableciendo también la exactitud de la disciplina eclesiastica» (Vargas Ugarte, 1954: 207). El objetivo principal del VI concilio limense fue lograr la consolidación del antijesuitismo (*Ibid*.: 142-154), pues el Estado español exigía un servilismo doctrinal en el marco de la aplicación del regalismo borbó-

4 Sobre la modernidad jesuita en los ámbitos de la evangelización y las misiones, la economía y la técnica, el pensamiento y la filosofía, la educación y la cultura, la sociedad y el movimiento criollo, y la expulsión de la Compañía véase la publicación de las Actas del Congreso Internacional de Lima, en el año 2003, (Bacigalupo, 2007).

nico. Muestra de ello es que, además de los representantes del poder religioso, asistieron miembros del poder político incluyendo al propio virrey Amat. Estos fueron el fiscal de la Audiencia de Chile José Perfecto Salas, el oidor de la Audiencia de Lima Gaspar de Urquizu, el fiscal Antonio Polar y el procurador de la ciudad Cristóbal Montaño, más dos teólogos que participaron como asesores de Amat.

Sin embargo, aunque el virrey, los demás representantes del poder temporal y una parte de la Iglesia intentaron que se condenaran las doctrinas jesuitas, el concilio no lo aprobó (Macera, 1977: 85). Es más, el propio asesor del virrey, el padre franciscano Juan de Marimón, defendió el probabilismo, lo cual le valió la censura de Amat y el castigo de su orden. Las conclusiones del concilio no fueron ratificadas por la Corona española, ni por el papado, a pesar de los logros obtenidos; entre los cuales podemos señalar el establecimiento de las prerrogativas de los concilios provinciales, la rigurosidad en el ordenamiento de los sacerdotes, la reglamentación de las visitas pastorales cuando eran realizadas por un sustituto del obispo, las disposiciones sobre celebraciones religiosas para evitar que se cruzaran con fiestas mundanas. El hecho de que el Estado fracasó en su intención de que el concilio condenara el probabilismo es significativo y mostró la división del alto clero frente a las disposiciones antiprobabilistas de la Corona.

Según Vargas Ugarte, hubo dos bandos: el dirigido por fray Angel Espiñeyra, obispo franciscano de Concepción, apoyado por los clérigos de la Buenamuerte, entre los que destaca José Miguel Durán, quienes siguieron la política gubernamental y hasta podríamos calificar de rigoristas; y el otro, opuesto a la condena del probabilismo, representado de forma decidida por el franciscano Juan de Marimón y menos abiertamente por Agustín de Gorrichátegui, obispo del Cuzco, y Manuel de Alday, obispo de Santiago de Chile. En contra de la postura de Marimón, José Miguel Durán publicó en Lima en 1773 su *Réplica Apologética y Satisfactoria*, prologada por Francisco González Laguna y prohibida posteriormente por la Inquisición en 1781. El texto era deudor de las ideas regalistas de Campomanes y el jansenismo del teólogo Van Espen, tan caro a los ilustrados españoles como la crítica a la corrupción moral cuya causa, en este caso, serían las doctrinas relajadas jesuitas.

Luego del concilio, siguiendo a Macera, los ecos del debate continuaron con la circulación de dos obras impresas: *Idea sucinta del Probabilismo* (adaptación del *Manual* de Concina) del exjesuita Vallejo que tuvo por respuesta el anónimo *La Antorcha Luminosa,* atribuido al criollo Ruíz Cano quien empleó argumentos más allá del plano religioso como los criterios profanos, la crítica racionalista y la conciencia de los condicionamientos social y nacional. Por ello, en esta fase

al aspecto teológico se sumó la perspectiva de la cultura laica moderna (Macera, 1977: 119-125). La polémica terminó con la Real Cédula de 1778, que prohibió toda discusión vinculada con la expulsión de la Compañía de Jesús. Hacia 1780 surgieron personajes que se sitúan fuera de la coyuntura del debate antijesuita, como veremos a continuación.

4. *Dos Obispos ilustrados: Martínez de Compañón en Trujillo y Chávez de la Rosa en Arequipa.*

Baltasar Jaime Martínez Compañón, obispo de Trujillo entre 1779 y 1790, y Pedro José Chávez de la Rosa, obispo de Arequipa entre 1788 y 1804, «representaron el nuevo tipo de eclesiástico escogido por los Borbones y enviado al Nuevo Mundo con el fin de poner en vigencia sus programas de reforma» (Klaiber, s/f: 25). Estos dos casos, Trujillo al norte y Arequipa al sur del Perú, expresan muy bien los intentos de la Corona por promover clérigos-administradores, funcionarios de Estado español, en vez de teólogos y extirpadores de idolatrías de los siglos XVI y XVII, al servicio de la Iglesia. Asimismo, ambos casos muestran el cambio de paradigma de la evangelización como justificación de la presencia del Imperio español en América al imperialismo borbónico y la búsqueda de canales de financiamiento en el siglo XVIII. Por ello, la reforma eclesiástica tuvo el apoyo de obispos importantes que compartían las ideas principales de la ilustración católica y el regalismo.

El obispo de Arequipa llevó adelante una labor reorganizativa y una exitosa reforma en la educación impartida en el seminario conciliar de San Jerónimo. Asimismo, buscó extender sus objetivos reformistas a la vida religiosa, especialmente, en el monasterio de Santa Catalina; además de promover una renovación pastoral en la diócesis a través de una visita y un conjunto de medidas destinadas a este fin. De esta manera, el prelado logró mejorar los estudios y ofrecer una sólida formación a los estudiantes del seminario de San Jerónimo, quienes más adelante podrían cuestionar por su propia cuenta el sistema político vigente y plantear sus propios proyectos de reforma. Por ello, no sorprende que en el seminario reformado estudiaran célebres figuras de la Independencia y los primeros tiempos republicanos como Francisco Javier de Luna Pizarro —secretario personal del obispo por muchos años—, Francisco de Paula González Vigil, Mariano José de Arce, Benito Lazo o el poeta Mariano Melgar. Al parecer la influencia del obispo fue decisiva en el desarrollo de las ideas liberales en Arequipa. Sin embargo, Chávez de la Rosa no difundió ideas subversivas; fue un obispo reformador, pero decididamente contrarrevolucionario, pues realizó una campaña contra la revolución francesa en su obispado (Rosas, 2002). A ello

se agrega el despliegue de una campaña moral para reformar las costumbres siguiendo las ideas ilustradas (Chambers, 2004)[5].

A su vez, el obispo Martínez Compañón buscó conciliar fe y razón, lo cual se manifestó en el impulso de un programa de reformas a través de su visita pastoral en el norte del Perú (Restrepo, 1992). La visita a su diócesis duró tres años durante los cuales, acompañado de un numeroso grupo de escribanos, dibujantes, cartógrafos y ayudantes, recogió la información sobre la realidad económica, social y cultural de la región y elaboró proyectos de reforma. Por ello, el material recogido a lo largo de su travesía es de un gran valor histórico y etnográfico. Además, su interés por la historia natural se manifestó en las acuarelas que envió al rey. La obra del obispo es vasta pues construyó iglesias, seminarios, colegios para la educación de los indios, además de caminos, canales de regadío. Asimismo, estableció nuevos pueblos de indios y reubicó otros. Destaca su preocupación por la población indígena a la cual se le debía evangelizar y educar para rehabilitarla moralmente, pues había caído en la pereza, la embriaguez y la superstición; por ello, según el obispo, la labor del ilustrado católico era mucho más difícil de aquella realizada por el evangelizador de la época de la conquista. Al mismo tiempo, sus medidas manifiestan un interés por la economía de su diócesis, pues para Compañón la tarea evangelizadora iba de la mano con el desarrollo de la economía y la decadencia económica tenía efectos negativos sobre las rentas reales. Estas ideas eran fruto de la penetración del iluminismo en el ámbito religioso.

5. *Fe y razón: la ilustración católica o la Iglesia ilustrada.*

En el Perú la Iglesia tuvo un papel importante en el fomento de las nuevas ideas científicas y filosóficas, y según Jeffrey Klaiber muy probablemente terminó siendo más influyente que los laicos en la difusión de la Ilustración. Este movimiento fue conservador en el Perú por insistir en la aplicación de reformas económicas más que en las políticas y sociales. Así, la Iglesia respondió a un proyecto general desarrollado por los Borbones y sus ministros (Klaiber, s/f: 23), quienes buscaron difundir una Ilustración oficial.

En el Perú como en España se desarrolló en una parte del clero una ilustración católica, cuyas características más importantes fueron la conciliación entre la fe y la razón, el rechazo de la tradición barroca, la crítica de las costumbres

5 La labor del obispo Chávez de la Rosa se asemeja a la realizada por el arzobispo de Lima, Pedro Antonio de Barroeta, contra las formas de piedad barroca y profana a mediados de siglo (Estenssoro, 1992: 185-187). Sin embargo, la pugna entre Barroeta y el virrey conde de Superunda por negarse el primero a someter el poder religioso al político no concluyó sino hasta el traslado del arzobispo a otra sede en 1758, lo que no lo hace un fiel exponente del regalismo.

y la moral relajada, la erradicación de manifestaciones religiosas populares y la búsqueda de una religiosidad más personal, austera y caritativa. Sin embargo, la puesta en práctica de estas ideas presentó una serie de contradicciones y ambivalencias. Un caso representativo es la cruzada contra las formas de religiosidad popular y barroca que, luego del fracasado intento del arzobispo Barroeta en 1754, se reactivó en la década de 1770 impulsada por autoridades civiles y religiosas (Estenssoro, 1992). También en la época de Barroeta, en el proceso inquisitorial al padre franciscano Joaquín de la Parra y las premoniciones de las religiosas sobre la destrucción de Lima, se manifestó la oposición de una parte de la alta jerarquía eclesiástica al misticismo barroco (Walker, 2004: 51). Sin embargo, todavía hacen falta estudios desde la historia cultural para profundizar sobre el real impacto de las ideas ilustradas en la realidad y la recepción que tuvieron por parte de las poblaciones en la ciudad y el campo.

A mediados del siglo XVIII y coincidiendo con el reinado de Carlos III el pensamiento moderno contó con un grupo de impulsores, entre los cuales se hallaban religiosos como Bravo de Lagunas, el panameño Gorrichátegui, el jesuita Sánchez, González Laguna, entre otros. En estos primeros representantes se aprecia el esfuerzo por reconciliar fe y razón, el interés por el estudio de las matemáticas, las ciencias naturales, la geografía, la historia, consideradas ya no meras ciencias profanas, inferiores al conocimiento sagrado, sino disciplinas que perfeccionaban la imagen cristiana del mundo. Conforme avanzó el siglo, podemos hablar de la presencia de un clero ilustrado. Si hacemos un recuento de los miembros de este clero ilustrado, vemos que hay personalidades representativas. Además de los mencionados, tenemos a Diego Esquivel y Navia, fray Tomás Méndez Lachica, Manuel Abad Illana, Juan Domingo Zamácola, Blas Ostolaza, Francisco Javier Luna Pizarro, Mariano José de Arce, entre muchos otros (Guerra, 1999: 306-317). Sin embargo, esta ilustración católica tenía sus límites, pues dependía en gran medida del apoyo estatal.

A fines de la centuria, y específicamente durante el gobierno de Gil de Taboada y Lemos (1790-1795), se dio una etapa de auge de la Ilustración con justamente el apoyo del gobierno virreinal. Esta etapa se manifestó en el *Mercurio Peruano*, prestigioso periódico editado entre 1791 y 1795 por la Sociedad de Amantes del País, en la cual no solamente participaron miembros del clero, sino también parte de la nobleza, la élite criolla y la burocracia estatal[6]. Fueron redactores del periódico distinguidos religiosos como Toribio Rodríguez de

6 Cabe precisar que de los 37 miembros que integraron inicialmente la Sociedad de Amantes del País, 11 eran sacerdotes (Klaiber, s/f: 30). También entre los suscriptores del periódico encontramos que pertenecen a la Iglesia 69 en total: 52 miembros del clero secular, 14 del clero regular y 3 de la Inquisición.

Mendoza, rector del convictorio de San Carlos[7]; Ignacio de Castro, rector del colegio de San Bernardo; Cipriano Calatayud, catedrático de la universidad de San Marcos; Isidoro de Celis, conocedor e introductor de la física newtoniana y el pensamiento cartesiano; Diego Cisneros, fraile jerónimo difusor de la Enciclopedia y el pensamiento ilustrado, que se encargó de la edición del último año del periódico.

Esta coyuntura muestra claramente cómo se trató de conjugar fe y razón, fe y ciencia. De acuerdo con Jean-Pierre Clement, la cultura bíblica, la crítica modernista a las formas de devoción y religiosidad popular así como la reconciliación entre escolasticismo e iluminismo fueron rasgos de la publicación (Clement, 1997: 141-145). Asimismo, el rechazo de los filósofos europeos y la posición contraria al ateismo, el deísmo, el volterianismo y el enciclopedismo impidieron en cierta medida la asimilación de muchos de los contenidos de la ilustración europea. Los límites de la aplicación de los ideales ilustrados se mostraron claramente al estallar la revolución francesa, acontecimiento que recibió la más dura diatriba sobre todo por el regicidio y el ataque a la Iglesia y la religión católica (Rosas, 1997: 184-203). Así, Diego Cisneros definía la revolución como «predicadora del ateísmo, llevando por estandarte la guillotina en lugar de la cruz» (*Mercurio Peruano*, 1965 [1795]: t. XII, n. 604). Al lado de los artículos de los mercuristas estaba el periódico oficial la *Gaceta de Lima* (1793), principal vocero contrarrevolucionario en el virreinato (Rosas, 1997: 88-143).

Aparecieron otras publicaciones como el *Semanario Crítico* (1791) dirigido por el franciscano Juan Antonio Olavarrieta, también preocupado por la reforma de las costumbres, y el *Diario de Lima* (1790-1792) dirigido por Jaime Bausate y Mesa. El desarrollo de este tipo de periodismo era otra de las caras del proceso de laicización, pues en los espacios de sociabilidad de la ciudad donde se discutían las noticias, empezó a tener presencia una opinión pública en ciernes y la función pedagógica del periódico reemplazó en muchos casos al sermón del sacerdote. La prensa cumplió el papel de una tribuna moral laica y desde los periódicos, especialmente el *Mercurio Peruano,* se intentó reformar las costumbres con discursos a favor del matrimonio, la maternidad y la educación de los hijos, y contra el concubinato, el relajamiento de la moral sexual y la homosexualidad. Para ello, se recurrieron a argumentos racionalistas y al discurso higienista y médico del cual participó también una parte de los religiosos. Con el cese de la publicación del *Mercurio Peruano* en 1795 se puso fin a la coyuntura de auge de la ilustración peruana.

7 Sobre la figura de Toribio Rodríguez de Mendoza, que es uno de los ilustrados católicos más destacados en el Perú de ese tiempo, véase (Zevallos, 1964).

6. *La Inquisición y la censura de las nuevas ideas.*

La historiografía moderna sobre la Inquisición ha privilegiado el análisis de importantes aspectos políticos, sociales y económicos de la institución durante los siglos XVI y XVII, descuidando hasta hace poco tiempo el estudio de dicha institución bajo los Borbones. Para el siglo XVIII, los estudios clásicos sobre el Santo Oficio en el Perú son las obras de Ricardo Palma y José Toribio Medina (Medina, 1956; Palma, 1863), a los que se ha sumado el moderno y exhaustivo análisis de René Millar sobre la base de la documentación procedente del Archivo de la Nación de Chile y el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Millar, 1998). Asimismo, están los estudios de Víctor Peralta, que traza un cuadro de la institución en el XVIII (Peralta, 1999), y de Pedro Guibovich sobre la censura de libros (Guibovich, 2000).

Durante este período se dieron una serie de conflictos que involucraron a los jesuitas. Uno de ellos, y que generó un volumen considerable de documentos, se dio en torno de la figura del jesuita Juan Francisco Ulloa, acusado de fomentar el quietismo. Lo hicieron los inquisidores Cristóbal Sánchez Calderón y Diego Unda, religiosos mercedarios. Así, en el auto de fe de 1736 desfiló la estatua del padre jesuita al lado de otros cuatro, también considerados herejes, y los acusados por brujería. Más adelante, a partir de las denuncias hechas por los jesuitas llegaría un visitador enviado desde Madrid para resolver las irregularidades. Así, el visitador Pedro de Arenaza terminó por embargar los bienes y deponer de sus cargos a los inquisidores mercedarios. Si bien más adelante estos apelaron a las autoridades metropolitanas y lograron el retiro del visitador y ser absueltos de la condena, no pudieron recuperar sus puestos. De esta manera, el tribunal sería controlado por personas próximas a los jesuitas. En este contexto, la mayor visita a la Inquisición, que duró 5 años desde 1744 a 1749, tuvo como resultado que el tribunal siguió en estado de desorden hasta finalizar el siglo. Más adelante, esto traería nuevos conflictos con el arzobispo de Lima Barroeta, quien en 1754 inició la famosa campaña para suprimir las manifestaciones de religiosidad popular. Al no contar con el apoyo de la Inquisición, vinculada al gobierno y los jesuitas, la relación se tornó tensa y derivó en conflictos posteriores. Esta etapa de influencia de los jesuitas sobre la Inquisición se va a interrumpir con su expulsión. Hace falta un estudio que muestre si se produjo una criollización del tribunal tal como sucedió con las audiencias virreinales.

En los estudios sobre Inquisición se debe prestar atención a las complejas coyunturas políticas por las que pasa la metrópoli, sobre todo desde fines del siglo XVIII, para entender cómo se establece una alianza entre el poder civil y religioso, o más bien, cómo la Iglesia sirve al Estado en determinadas campañas

políticas como sucedió en el caso de la revolución francesa. Desde mediados del siglo XVIII, de acuerdo con René Millar, hubo una mayor preocupación por el control de la literatura (Millar, 1984: 423). Este control se acrecentó en coyunturas políticas debido, principalmente, al peligro que representaba la difusión de las ideas subversivas. A partir de 1789 hubo una nueva categoría de obras condenadas, las que trataban acerca de los acontecimientos revolucionarios. En efecto, en el edicto inquisitorial de ese mismo año recién empieza a discriminarse entre las obras francesas y las de otros países. En este contexto, la Inquisición va a cumplir una función importante pues no solo se va ha encargar de la persecución, sino también de la revisión previa de las obras. A partir de la conmoción revolucionaria el Inquisidor General revisaba libros y folletos, extendiéndose esta misión también a los periódicos. Sin embargo, la maquinaria del Santo Oficio no se pudo adaptar a la persecución de papeles tan ligeros.

Como lo que más preocupaba a las autoridades era la censura de textos, la Inquisición, que vio limitado su poder en la época de Carlos III, cobró un papel relevante entonces. Durante el reinado de este Borbón, cuando se dio el auge de la Ilustración, el poder de esta institución había decaído; mientras que después de la revolución francesa esta situación va a cambiar debido al pánico, pues tanto el poder civil como el religioso se unieron en contra de un enemigo común. Sin embargo, esto no implicó un viraje completo y definitivo del gobierno con respecto al Santo Oficio, es más, esta coyuntura favorable en apariencia iba a desprestigiar aún más a esta institución tanto en España como en América. En estas circunstancias también la Inquisición de Lima adoptó un papel destacado en la cruzada contrarrevolucionaria, estableciéndose una alianza con el poder civil. El Tribunal del Santo Oficio debía velar por el mantenimiento del orden político y religioso evitando la propagación de ideas que atentaran contra este orden.

A pesar del control, las obras se filtraban, por vía legal o ilegal, llegando a manos de los habitantes del virreinato y especialmente, de los criollos ilustrados, quienes citaban a los autores franceses. Más de uno tuvo problemas con la Inquisición por poseer obras censuradas. Sobre la base de las informaciones de Palma y Medina, entre 1780 y 1808 encontramos un total de 96 personas procesadas en casos por lectura de libros prohibidos, entre los que encontramos religiosos (Rosas, 1997: Cuadro 1). Había un importante comercio de libros en Lima y las bibliotecas que había en el Perú son una clara muestra de ello.

Los edictos donde se prohibía y mandaba expurgar varios libros se publicaron en los años 1790, 1792, 1800, 1802 y 1805. Los mismos que regían para la metrópoli, guiaban en el Perú el criterio de los inquisidores. Además de los edictos, desde Madrid se iban enviando las calificaciones de textos. Es importante observar las medidas procedentes de Madrid y que fueron aplicadas en

el virreinato peruano. Una fechada el año de 1792 nos parece relevante a este respecto, pues fue insistentemente reiterada en julio de 1805, abril de 1807 y evidentemente, en 1808. La Real Orden de 1792 decretada por el Tribunal de la Inquisición de Madrid mandaba que el revisor real y el de la Inquisición se abocaran al reconocimiento de libros y escritos sueltos que llegasen desde Francia a las aduanas y puertos del virreinato. Esa misma disposición ordenaba requisar la Gaceta titulada *De la libertad y la igualdad*[8].

El Santo Oficio se encargaba también de revisar el contenido de todo tipo de impresos o manuscritos, sean libros, folletos, escritos sueltos, gacetas y también los periódicos que circulaban en la ciudad. En Lima proliferaban los periódicos en esa época y la Inquisición no dejó de prestarles la debida atención. Un ejemplo de ello fueron los números 303 y 304 del *Mercurio*, que la Inquisición ordenó recoger, y que en una misiva el virrey comunicó al rey enviando 10 ejemplares. En ambos ejemplares del periódico se encontraba un texto -dividido en dos partes- titulado *Respuesta al papel intitulado Análisis ó impugnación sucinta de la Bula del Papa Pío VI*.

Un caso interesante en esta época se dio cuando a oídos de las autoridades llegó la noticia de haberse difundido en el virreinato de Nueva Granada un «papel sedicioso». Rápidamente, el virrey dictó las providencias necesarias para impedir que dicho texto llegara a territorios del reino, comunicándole a la Audiencia el 26 de noviembre sobre el peligro que representaría la difusión del texto por parte de algunos espíritus inquietos, que procurasen extenderlo hasta donde llega la carrera de correos de aquella vía[9]. Se trataba de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, traducida al castellano e impresa por el criollo neogranadino Antonio Nariño. Se evidencia una estrategia preventiva frente a la posible difusión del texto.

La misma actitud de recelo y prohibición surge en el gobierno y la Inquisición a raíz de la divulgación de folletos, que en muchos casos contenían propaganda antirrevolucionaria como el *Discurso de Petion*. De esta manera, la maquinaria inquisitorial persiguió tanto los folletos revolucionarios como los escritos españoles de contrapropaganda tolerada por el Estado, que circulaban por los territorios americanos promoviendo la reflexión política en la población. La coyuntura de la revolución francesa es un momento que muestra también cómo a fines de la centuria se advierte la pérdida de importancia de la lectura religiosa frente a la lectura de tipo político, por ende, la pérdida de peso de la Iglesia en los textos.

8 Resoluciones del Consejo Supremo del Tribunal de la Santa Inquisición... Madrid, 1805. Biblioteca Nacional de Lima (BNL). Manuscritos, C 66.

9 Carta del Oidor Juan del Pino Manrique del 27 de noviembre de 1794. Archivo General de la Nación (AGN). Gobierno Superior, Correspondencia al Virrey, Leg. 7.

7. *La Iglesia frente al indio y a las rebeliones indígenas.*

El indio fue visto por parte de la Iglesia, compuesta tanto por criollos como peninsulares, desde un punto de vista ilustrado y moderno, enfatizando sus aspectos económico y social. Pablo Macera identifica en el siglo XVIII dos momentos del indigenismo: a mediados del siglo XVIII, un segundo indigenismo diferente del que se desarrolló en los siglos XVI y XVII, en la obra del arequipeño Feijóo y los limeños Victorino Montero y Llano Zapata, quienes creyeron en la inminencia de una reforma; y una siguiente etapa que se ubica a fines de siglo y que corresponde al *Mercurio Peruano*, obra de los Amantes del País, quienes —salvo casos excepcionales— no pueden ser considerados defensores del indio, pues compartían los prejuicios de la época (Macera, 1977e). En este período se consolidó un discurso hegemónico que presentaba una paradoja: al lado de la imagen de un glorioso pasado inca, aparecía el retrato tradicional del indio y sus vicios, entre los cuales estaban la ignorancia, el alcoholismo, la litigiosidad, el ocio. Si bien la loa de los incas contrastaba con la diatriba del indígena contemporáneo, el panorama no era tan sombrío porque se veía la posibilidad de mejoramiento de su situación (Rosas, 2002a). Para lo cual se propusieron proyectos de reforma. Desde la visión ilustrada, la educación tenía un importante papel, pues el hombre lograba progresar y ser feliz mediante ella, así el indígena podía mejorar su condición. Por ello, el impulso de la educación indígena es un aspecto al que se abocaron religiosos como el obispo Martínez Compañón.

Sin embargo, en el siglo XVIII hay un elemento nuevo y es la consideración de la población indígena, sobre todo de las ciudades, bajo el apelativo peyorativo de pueblo o plebe. Bajo este concepto, junto con los indios, se incluía a los mestizos, los negros y a aquellos que pertenecían a las diversas castas. La plebe era temida y despreciada, pues se le imputaban una serie de vicios como la delincuencia, el alcoholismo, la violencia, el ocio, entre otros. Por lo cual, el Estado y la Iglesia debían encargarse de reformar su moral y sus costumbres, cosa que abarcó también el terreno religioso. Justamente para revertir esta situación en las décadas de 1770 y 1780 cobraron impulso las misiones populares efectuadas por los franciscanos (Heras, 1983). Entonces, durante este período se desarrolló un proceso de nueva y moderna aculturación bajo los ideales de la ilustración católica, que no solo estuvo dirigido a los indios, sino también a la plebe. Las disposiciones sobre cantos, bailes, procesiones, cofradías[10] y demás manifestaciones de la religiosidad popular revelan el objetivo que podríamos llamar de aculturación ilustrada, pero sus efectos sobre las prácticas religiosas

10 Dentro de este ámbito es necesario considerar el intento de control sobre el número y actividad de las cofradías coloniales, que se inició tempranamente con decretos dados para este fin entre 1741 y 1756.

del pueblo están todavía por estudiarse. Una consideración aparte merecería la visión ilustrada sobre el indio selvático y el proceso de evangelización de la selva, propagandizado en el *Mercurio Peruano*, que se intensificó en este período.

El impacto de las reformas en el ámbito de las doctrinas y la Iglesia local se ha estudiado desde el punto de vista social y económico. El objetivo era reducir el peso de la Iglesia sobre los indígenas en el campo temporal (O'Phelan, 1988). Por ello, sucesivas medidas desde la legalización de los repartos hasta la implantación de las intendencias, disminuyeron el poder de los curas doctrineros sobre su feligresía indígena, lo cual desembocó en conflictos entre doctrineros y autoridades civiles, corregidor primero y subdelegado luego. Esta situación fue particularmente visible en la coyuntura de la rebelión de Túpac Amaru II en 1780, que culminó todo un ciclo de rebeliones anticoloniales. La participación de una parte del clero en las rebeliones anticoloniales muestra una interesante dinámica en términos económicos y sociales que cuenta con una tradición de estudios, sin embargo falta una perspectiva cultural que ponga de relieve el impacto de las reformas a este nivel y la participación de la Iglesia en ese sentido.

Otro aspecto importante que no está aun dilucidado es la participación de la Iglesia en el movimiento nacional inca que, según John Rowe, se basó en la revalorización del pasado inca por parte de la élite indígena y los curacas, y se expresó a través de la vestimenta, los keros, las dramatizaciones, los tejidos, la fiebre por las genealogías y la lectura de Garcilaso. Habría que ver hasta qué punto participaron los jesuitas y los colegios de caciques que regían en la gestación de este movimiento. Sin embargo, esta revalorización del incario no fue privativa de los sectores indígenas, sino que también participaron en ella mestizos y criollos. El nacionalismo inca se manifestó en programas que buscaban un gobierno y una sociedad organizados en beneficio de la sociedad indígena y siguiendo la tradición inca, pero ello no significó un rechazo de la Iglesia o la religión católica.

La fiebre por las genealogías y las probanzas de nobleza en la élite indígena se inscribió dentro de una política del Estado español para favorecer con títulos nobiliarios a las élites coloniales, con las cuales estableció una alianza para llevar adelante las reformas. Esto dio oportunidad a la élite indígena para el acceso a la carrera académica y eclesiástica, además de una tercera posibilidad que abrieron las reformas: la carrera de las armas (O'Phelan, 1999: 263-277). No solo en Cuzco, sino también en la capital del virreinato, durante el siglo XVIII se dio la ordenación de indios (O'Phelan, 2002). El acceso de la población indígena y de otros sectores sociales de origen mestizo a la carrera eclesiástica, provocó cambios en la conformación étnica del bajo clero como en el caso de Arequipa, donde los miembros del bajo clero eran muy próximos a sus feli-

greses por su procedencia social y geográfica (Lavallé, 1999: 352). Asimismo, Estenssoro sugiere que el reconocimiento de la santidad de Nicolás de Ayllón, santo indio, iba de la mano con el reconocimiento de los derechos indígenas (Estenssoro, 2003: 468-516)[11].

Conclusión.

En el Perú del Siglo de las Luces la Iglesia vivió una serie de cambios a raíz de la reforma borbónica eclesiástica, que se inspiró en la doctrina regalista. El regalismo legitimaba la aspiración de la monarquía española de ejercer el poder sin menoscabo alguno, por lo que la Iglesia se convirtió en un obstáculo que se debía doblegar. Las medidas de reforma se iniciaron desde principios del siglo XVIII, pero a partir de 1760 esta política se tornó más definida y hasta agresiva. La imposición de la autoridad del Estado frente a la Iglesia y la Inquisición, la secularización del clero, la expulsión de los jesuitas, la visita-reforma de las órdenes religiosas o el VI concilio limense fueron medidas representativas de la política regalista. Las transformaciones que produjeron fueron parte del paulatino proceso de secularización de la sociedad, a través del cual esta institución perdía su tradicional poder en favor del Estado. El difícil tránsito hacia la modernidad no estuvo exento de ambivalencias y contradicciones sobre todo por el influjo de diversas corrientes de pensamiento vinculadas o contrarias a la Ilustración y por las dinámicas sociales y económicas propias de la época. Así, el siglo XVIII peruano vio nacer una ilustración católica caracterizada por el tentativo de conjugar fe y razón, el rechazo de las formas de piedad barrocas, la erradicación de la religiosidad popular, la crítica de las costumbres y la moral relajada, así como la búsqueda de una religiosidad más personal y austera.

El período de fin de las reformas borbónicas lo podemos situar durante la coyuntura de Cádiz, momento en que se manifiestan abiertamente las contradicciones de las reformas de la Iglesia: una alta curia fidelista y párrocos más cercanos a los grupos rebeldes debido a su composición social y a la erosión de sus ingresos. Al mismo tiempo, encontramos una sociedad más crítica con una embrionaria opinión pública y más interesada en discutir textos políticos que en la lectura de obras religiosas. Dicho ambiente fue favorecido por el cierre de la Inquisición, institución que por la represión de las nuevas ideas se había desprestigiado aún más. En este contexto, la competencia de un discurso político de legitimidad real tendrá mayor peso frente al discurso sacralizador de la Iglesia para mantener la unidad territorial.

11 Cabe mencionar que en el siglo XVIII fueron canonizados santo Toribio de Mogrovejo (1729) y san Francisco Solano (1733).

La aproximación a la bibliografía sobre la Iglesia en el Perú del Siglo de las Luces muestra una mayor preocupación por los aspectos económicos y sociales a la vez que una carencia de estudios sobre aspectos culturales y de mentalidad. A ello se suma el predominio de los trabajos sobre jesuitas y de la obra del padre Rubén Vargas Ugarte. Futuros estudios deberán superar estas dificultades.

Capítulo VII

Brasil: Evangelización y religiosidades en la Colonia, siglos XVI al XVII

Décio de Alencar Guzmán
Universidad Federal del Pará, Brasil

En este capitulo se presentarán, de modo introductorio, algunas características fundamentales de la historia de la evangelización y de la religiosidad en el Brasil colonial. Necesariamente fragmentario, el estudio de la evangelización en el Brasil carece todavía de estudios e investigaciones más completas. Gran parte de los archivos eclesiásticos empezaron a ser investigados solo a partir de los años 1980. Hacemos aquí un apunte de la evangelización en sus aspectos institucionales y cotidianos y remitimos a la bibliografía para aquellos que se interesen en profundizar la investigación.

1. *La Iglesia Ultramarina portuguesa.*

El avance de la evangelización portuguesa en dirección de África y Asia obedeció a condiciones de naturaleza diversa desde el siglo XV. Los intereses coloniales europeos que motivaron la expansión ultramarina, estuvieron bajo el influjo determinante de una visión católica e ibérica del mundo y sobre esta visión cimentaron su acción misionera. La lucha contra los moros, el deseo de conquistar nuevas tierras y el espíritu de cruzada originaron el proceso de occidentalización promovida a partir de la península ibérica (Gruzinski, 1991: 279-281). Los factores de naturaleza filosófica o teológica no estuvieron desconectados de otros rasgos más concretos, ligados al patronato regio y al trabajo misionero del clero regular. Como ya se dijo, a lo largo del siglo XV, los reyes lusos obtuvieron la facultad de los sucesivos papas de establecer el dominio espiritual sobre gentes en tierras de África, Asia y América conquistadas y por conquistar. La intervención real lusa fue ratificada como derecho de nombramiento de los sacerdotes a las parroquias; derecho de conceder permiso a las órdenes regulares para establecerse en el territorio conquistado; y presentación de los obispos para nombramiento pontificio. Tales privilegios

confirieron a los monarcas portugueses el ejercicio simultáneo del gobierno civil y religioso, sobre todo en las colonias ultramarinas y dominios de Portugal (Witte, 1953). No pasó mucho tiempo antes que los misioneros partiesen en dirección de diversos continentes.

A fines de la década de 1480 los primeros franciscanos portugueses ya estaban en África. Viajaban entre los expedicionarios de Diogo Cão, atravesando el reino del Congo y llevando instrucciones regias para convertir al rey y a la población al cristianismo (Oliveira Marques, 2001: 202). A partir de 1506, con el rey *Nzinga Mdemba* (Alfonso I), la misión franciscana auxilió de forma decisiva la progresión del comercio entre portugueses y africanos. Alfonso I aceptó el catolicismo como la religión de su reino y la Iglesia de Congo fue dirigida entre 1518 y 1536 por su hijo, Henrique, educado en Portugal y consagrado en Roma por León X como arzobispo titular de Útica (Boxer, 1981: 15; Vansina, 1999: 644 y 649).

Al llegar a Brasil el 1° de mayo de 1500, Pedro Vaz de Caminha escribía de Porto Seguro (Bahía) una carta para Manuel I, rey de Portugal. En ella le comunicaba el hallazgo de la nueva tierra y solicitaba algunos padres para evangelizar a los nativos[1]. Los clérigos, solicitados con urgencia por el escribano de la escuadra de Cabral, llegaron en forma casual a lo largo del siglo XVI. Dos franciscanos italianos desembarcaron en Porto Seguro, en Bahía, en 1515 pero uno se ahogó y el otro retornó a Europa. En 1523 llegaron otros dos franciscanos a la Capitanía de São Vicente y algunos más aparecieron en 1538. Pero ninguno de estos misioneros fue enviado por decisión de la Corona. Alcanzaron el litoral brasileño de modo ocasional, de regreso de la India, o en razón de un naufragio. Carentes de continuidad, las misiones de los franciscanos rápidamente no tardaron en perder a sus catecúmenos (Hoornaert, 1983, II: 33).

Las diócesis en Brasil se crearon lentamente. Como ya se refirió en el capítulo inicial de este volumen, el arzobispado de Bahía fue la primera y única metropolitana del Brasil colonial. Fue erigida por la bula *Inter Pastoralis officii curas*, del 16 de noviembre de 1676. Todas las demás diócesis del Brasil quedaron subordinadas a ella, con excepción de las de Pará y Maranhão. El cabildo de Bahía se componía de cinco dignidades, seis canonjías, dos media-canonjías y seis capellanes, a los cuales se agregaron tres prebendas en 1718 (doctoral, magistral y penitenciario), dos media-prebendas y cuatro capellanes. Hasta la independencia de Brasil, en el año de 1822, los arzobispos de Bahía fueron todos de origen portugués y casi todos miembros de las órdenes regulares.

1 Arquivo Nacional da Torre do Tombo [ANTT], Lisboa. Gaveta 18, legajo 2, doc. n°. 8, fl. 13.

El ritmo lento de la aparición de nuevas diócesis brasileñas refleja el movimiento intermitente de la ocupación del litoral atlántico y del interior (llamado *sertão*) por las tropas militares encargadas de la conquista hasta 1580. A partir de este año, cuando la corona de Portugal pasó a manos de Felipe II de España, la dinámica de la evangelización promovida por las órdenes regulares se conformó a las prácticas de la Monarquía Católica de los Habsburgos españoles, ahora «mundializada»: estímulo, propagación y manipulación de los mestizajes de todo orden —tanto biológicos como culturales—; difusión del pensamiento escolástico; elaboración de *historias naturales* locales; apreciación crítica de las culturas locales. Si bien el choque y el encuentro de las culturas hicieron más evidente la diversidad del mundo, los tribunales del Santo Ofício de la Inquisición se encargaron, de México a Lisboa y Goa, de imponer la ortodoxia tridentina y de limitar todo tipo de desviaciones (Gruzinski, 2004: 221-225).

En Brasil, observamos un indicio de estos cambios en la disminución del apoyo prestado por la Corona filipina a los jesuitas. Se inició el periodo en el cual benedictinos, carmelitas observantes y descalzos, agustinos y sobre todo franciscanos, además de las órdenes misioneras españolas, como los hospitalarios y los mercedarios, fundaron conventos y capillas, administraron parroquias en las ciudades y villas tanto en la costa como en el interior del territorio conquistado y visitaron las *aldeas* misioneras para indios.

2. *El Régimen de las Misiones de 1686.*

En el siglo XVII, debido a la fuerte influencia del jesuita Antônio Vieira, la Corona portuguesa decretó un régimen para normar la vida de las misiones en el Estado del Grão-Pará y Maranhão, que también se extendió a las otras regiones misioneras del Brasil[2]. Se trata del *Regime das Missões* [Régimen de las Misiones] de 1686. Su contenido puede ser resumido en cinco partes: gobierno de los indios; vida y organización de las aldeas misioneras jesuitas y franciscanas; poblamiento de las aldeas evangelizadoras; comercio, repartición y salarios de los indios; y nuevos descubrimientos por parte de los misionarios (Beozzo, 1983: 112-113). El Régimen de las Misiones regulaba toda la vida interna y externa de las aldeas de indios a cargo de los padres. Les otorgaba extensos poderes y creaba las condicio-

2 En la misma época, la curia romana mostró interés en controlar el proceso de evangelización en América, que se percibe muy bien en algunas bulas papales y en la labor de la Congregación de Propaganda Fide. Conocemos la tentativa de creación de una prelacía en Río de Janeiro en 1632, que dependería directamente del Vaticano y no del Patronato. Aunque la tentativa fracasó, Propaganda Fide aún consiguió hacer llegar a Pernambuco dos capuchinos bretones no sometidos al Patronato, e intentó apoyar el trabajo misionero de los Oratorianos (Cuevas, 1975: 499 y ss; Hoornaert, 1977: 63-77; Metzler, 1991; Sallmann, 2000: 321-330; Pizzorusso, 1995: 6-12; Prosperi, 1996: 551-599).

nes necesarias para que la evangelización diera sus frutos. Existen además otros textos que complementan el Régimen. Este no fue el único documento oficial que vino a dar forma a la evangelización en el Grão-Pará y Maranhão.

Ya en 1658 el jesuita Antônio Vieira, en aquel entonces nombrado «visitador» de la misión del Maranhão, había iniciado la redacción de un reglamento con observaciones metódicas para las misiones. Parece haberlo concluido a mediados de 1661, cuando se retiró de la misión del Maranhão (Leite, 1943, IV: 105-124). La «Visita» del padre Vieira nos ofrece una descripción de las aldeas, enuncia las precauciones espirituales que deben ser tomadas por los misioneros, además de proponer medios para el éxito material de los trabajos evangelizadores entre los grupos indígenas. Este documento se anticipa al Régimen de las Misiones y indudablemente influencia en diversos aspectos relativos al control de la vida espiritual de los indios (Beozzo, 1983: 26-45 y 188-208).

3. *Cofradías y participación laica.*

Pero la vida lejos de las florestas no se quedó al margen del movimiento evangelizador. El papa Gregorio XIII autorizó expresamente la organización de cofradías al final del siglo XVI: con el fin de adoctrinar a los esclavos recién llegados del África en las costumbres y dogmas del catolicismo.

De hecho, desde muy temprano la creación de cofradías en las ciudades y villas coloniales fue un recurso utilizado para evangelizar a los grupos indígenas de la costa que tomaban contacto con los padres. Los jesuitas estaban entre aquellos que vertían una torrente inagotable de críticas y avisos para remediar la situación moral de los colonizados.

En 1552, los misioneros jesuitas dieron inicio a las primeras cofradías de esclavos africanos recién llegados de Guinea, una de las cuales fue dedicada a Nuestra Señora del Rosario. Las prácticas devocionales de los cofrades incluían oír juntos la misa en la iglesia de los jesuitas los domingos y días santificados. Todos los domingos durante el tiempo de cuaresma los esclavos cofrades participaban en la organización de la fiesta y asistían al culto (Mulvey, 1982: 39-67).

En 1589 dos jesuitas que evangelizaban en los ingenios de azúcar del noreste del Brasil crearon *irmandades* [hermandades] en las áreas rurales. Estas agrupaban a los esclavos de los ingenios. Los jesuitas las consideraron de gran utilidad espiritual porque, según ellos, en apenas un año las confesiones oídas en los ingenios excedieron las 8 000 (Mulvey, 1980: 253-279).

Se siguieron otras cofradías, todas dedicadas a santos de devoción. Las cofradías de Nuestra Señora del Rosario de hombres y mujeres negras eran las

cofradías más antiguas y las más cerradas del Brasil colonial. Eran también las más populares y las más numerosas de las ciudades brasileñas. La formación de estas cofradías se debía a la fuerte devoción de los esclavos a Nuestra Señora del Rosario: el culto del rosario fue instituido por Santo Domingo de Guzmán, pero cayó en desuso y sólo fue reestablecido justamente en la época en que los dominicos enviaron sus primeros misioneros a África. De ahí su introducción y su generalización progresiva entre los negros esclavizados (Bastide, 1960: 157). El sincretismo religioso también impulsó fuertemente la devoción esclava al Rosario: La fiesta de *Iemanjá* —divinidad africana— en la ciudad de Salvador se celebra el 2 de febrero, día de Nuestra Señora del Rosario.

Las cofradías de portugueses, sobre todo las del Santísimo Sacramento, prohibían en sus estatutos el ingreso de negros, mulatos y casados con personas de color. Pero, a pesar de estas oposiciones y conflictos raciales evidentes, las cofradías eran vistas por los reyes portugueses como instituciones privilegiadas para la evangelización de los negros. En 1576, el rey de Portugal, D. Sebastián, decretó que los diezmos cobrados a los africanos recién convertidos fuesen utilizados para sus iglesias, hermandades y sus asuntos espirituales en el Brasil por espacio de seis años (*Ibid*.).

Es en la región de Minas, a partir del siglo XVII, que las cofradías se multiplicaron. Estaban dedicadas a la beneficencia social y a la ayuda mutua. Un ritmo acelerado de ocupación y urbanización volvió precaria la red de parroquias y las órdenes regulares no obtuvieron licencia regia para establecerse y fundar conventos. Por lo cual las cofradías tuvieron un papel crucial en la dinámica y desarrollo de la vida religiosa laica: enterrar a los muertos era la función más importante de las cofradías laicas en el Brasil colonial. Se decían misas y oraciones por los hermanos muertos, se prestaba asistencia a los pobres, especialmente ayuda en tiempos de dolencia y muerte, con el suministro de servicios fúnebres para la parroquia.

Esclavos africanos y pobres, víctimas de ahogamientos y otros accidentes, eran sepultados con los recursos de las hermandades. Todas estas actividades estaban en conformidad con el deber de la caridad y el incremento del culto público proporcionado por las hermandades para sus asociados (Boschi, 1986: 12-19; Scarano, 1976: 47-50; Russel-Wood, 1974: 567-570).

4. *Desobrigas y cristianismo tridentino en el Brasil.*

Las obligaciones anuales de la confesión y comunión pascual fijadas por el concilio de Trento, se cumplieron con muchos obstáculos y bastante atraso por los miembros del clero regular en el Brasil. Fueron, entonces, sobre todo los

religiosos que se dedicaron a realizar constantes viajes por el *sertão*, conocidos como *desobrigas*, con el objetivo de aplicar los preceptos tridentinos. La *desobriga* debería ser atendida por todos los cristianos durante la Cuaresma, hasta la Pascua de la Resurrección. Pero, en la colonia esclavista de dimensiones continentales, como era el Brasil, no todos los cristianos podían liberarse de sus obligaciones cotidianas para frecuentar la Iglesia y los servicios sacramentales, menos aun los esclavos.

Las *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* [Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía] (1707), documento promulgado por el primer sínodo en Brasil, prorrogó el cumplimiento de la «desobriga» a los esclavos africanos y sus descendientes hasta cincuenta días después de la Pascua, en la fiesta del Espíritu Santo (Pentecostés), pues no les era permitido dejar sus trabajos en las haciendas e ingenios de azúcar en el periodo de la zafra.

Por las mismas *Constituciones*, los mayores de siete años de edad deberían confesarse porque estaban en la edad en que se manifestaba la capacidad de «pecar». A pesar de no ser un sacramento esencial a la salvación del alma, la eucaristía era recomendada a los hombres mayores de 14 años y a las mujeres mayores de 12 años de edad, o hasta menos, conforme lo juzgaban los párrocos.

Un rol de *desobriga* debía ser elaborado por todas las parroquias y predicadores y enviado hasta dos meses después de la Pascua al arzobispo de Bahía. En este rol se debían señalar aquellos fieles sometidos a la obligación de la confesión; los que debían comulgar; los ausentes y los crismados. En las parroquias más ricas, un comprobante de confirmación era dada a aquellos que cumplían con las obligaciones pascuales (Vide, 1720).

En el momento de la *desobriga* los fieles pagaban el diezmo personal y anual a sus párrocos. Estas dadivas eran voluntarias y podían ser pagadas en dinero o en géneros y se volvieron conocidas con el nombre de *miúças*, *conhecenças* o *direituras* (Carrato, 1968: 56; Godoy y Medeiros, 1983: 43, 53 y 90).

Los actos sacramentales ejercieron en el Brasil colonial un efecto socializador excepcional y colaboraron para unir a los portugueses, grupos indígenas, africanos y sus descendientes a través de los rituales y ceremonias religiosas católicas muy frecuentadas durante todo el año litúrgico. «Un solo rebaño y un solo pastor» era la divisa de la jerarquía eclesiástica.

Es obvio que todas estas normas no fueron cumplidas por todos los párrocos y sus fieles brasileños. Según José Botelho Mattos, octavo arzobispo de Salvador, los aristócratas de la América portuguesa despreciaban los templos y espacios religiosos públicos por las tentaciones que, según ellos, podían amenazar la pureza y honestidad de las mujeres de las familias de respeto (Mott, 1997, I: 161). El peligro representado por los espacios y ceremonias públicas, así como

las distancias a recorrer por los pocos párrocos disponibles, provocó el auge de la vida religiosa domestica.

Los objetos de culto y pequeñas señas de la fe se encontraban dispersos por la casa: en la pared cerca de la cama podía haber un cuadrito del santo ángel de la guardia o del santo onomástico; un pequeño cucharón con agua bendita; el rosario adornaba la cabecera de la cama. Las familias más adineradas poseían un *quarto dos santos* [cuarto de los santos] reservado para los oratorios domésticos. La mayoría de los fieles guardaban sus imágenes de devoción en el propio cuarto o en la sala de entrada de la casa. Estas imágenes eran parte del patrimonio de la familia y se conservaban por muchas generaciones (*Ibid*.: 164 y 166).

La falta de control de los párrocos dio margen a que algunas heterodoxias se propagasen entre los fieles brasileños. Un ejemplo de esto se ve en el tratamiento dado a los santos de devoción personal. El caso más famoso y tal vez el más importante en la América portuguesa fue la devoción a san Antonio (de Padua o de Lisboa): además de las muchas iglesias parroquiales de que era titular, fueron incontables las capillas y ermitas erigidas con su nombre. Conocido como intercesor de las causas perdidas y de los casamientos, en Brasil colonial era invocado para ayudar a la captura de los esclavos que huían de las haciendas y era conocido como *capitão-do-mato* [capitán-de la-floresta] (*Ibid*.: 187).

5. *La política lingüística para la evangelización.*

Como en todas las partes del mundo donde los portugueses y españoles se establecieron, la política lingüística de los misioneros constituyó un elemento fundamental para la difusión y fijación de la fe católica y de la cultura europea. En Brasil la lengua general surgió del contacto entre misioneros, indios tupi misionados y evangelizados, y *mamelucos* —mestizos de indios y europeos—. Esta nueva lengua, construida por los misioneros —sobre todo jesuitas— en el gran «laboratorio» que fueron las aldeas de indios, tuvo la función de facilitar la evangelización en las aldeas. La codificación de la lengua tupi por los misioneros nació de la dificultad del empleo del latín y de la necesidad de mejorar la catequesis.

Esta dificultad ya fue notada por Antônio Vieira quien, en su *Sermão do Espírito Santo* [Sermón del Espíritu Santo] dado en el año de 1657 en São Luís a los jesuitas que seguían el río Amazonas para evangelizar, clasificó a la misión del Maranhão y del Amazonas como la más «dificultosísima», justamente porque los padres debían pregonar «a gente de tantas, tan diversas y tan incógnitas lenguas» (Vieira, 1957: 228-229). Lo llamó por este motivo *río Babel,* pues la dificultad estaba en que los jesuitas —así como los padres de otras ordenes— tenían «que aprender esas lenguas con estudio y con trabajo [...], y que sólo un

gran amor de Dios la puede vencer» Pues: «¿Que será aprender el nheengaiba, el juruuna, el tapajó, el teremembé, el mamaiana, que sólo los nombres parece que dan horror?» (*Ibid*.: 225, 230-231). Por su parte, comunicándose entre sí, con lenguas desconocidas para los misioneros y colonos, los indios de diversas etnias defendían su libertad y se avisaban para no ser esclavizados fácilmente.

Los vocabularios, doctrinas y catecismos en lengua tupi aparecieron a partir del gobierno filipino, en 1580. Todas estas obras se imprimieron en Portugal, el *Arte da Gramática da Língua mais usada na costa do Brasi*l [Arte de Gramática de la Lengua más usada en la Costa do Brasil] (Coimbra, 1595), de José de Anchieta, y el *Arte da Língua Brasílica* [Arte de la Lengua Brasílica] (Lisboa, 1621), de Luís Figueira, ambos jesuitas, inauguraron esta política lingüística (Buescu, 1983: 70-75; Leite, 1940: 75-83). No es posible hacer aquí una lista completa de los libros que sostuvieron esta política. Nos limitaremos a recordar otras iniciativas misioneras implementadas durante los siglos XVII y XVIII: el *Catecismo na língua brasílica no qual se contém a suma da Doutrina Cristã* [Catecismo en la lengua brasílica, en el cual se contiene la suma de la Doctrina Cristiana] (Lisboa, 1618) del jesuita Antônio de Araújo; el *Catecismo da Doutrina cristã na língua brasílica da nação kiriri* [Catecismode la doctrina cristianaen la lengua brasílica de la nación kiriri] (Lisboa, 1698) del jesuita Luis Vincencio Mamiani; o todavía el *Catecismo índico na língua kariri* [Catecismo índico en la lengua kariri] (1709) del capuchino francés Bernard de Nantes.

Mientras no dominaban el tupí, los ignacianos predicaban, doctrinaban y confesaban a través de intérpretes. Como en otras partes del mundo las *lenguas* también tuvieron en Brasil su papel de intermediarios culturales. En general *lenguas* mestizos apoyaron el trabajo misionero durante los tres siglos de colonización portuguesa.

6. *Órdenes regulares y esclavitud indígena.*

La mayor parte del territorio colonial portugués en América fue doctrinado por las órdenes regulares. Sus actividades misioneras predominaron en todo el Brasil, llegando a ser esencial como apoyo de la conquista militar, exploración y ocupación del interior del continente. De modo general, los misioneros antecedían a los ejércitos de conquistadores, a veces para ser víctimas de la antropofagia o para pacificar a los grupos indígenas que se interponían en el camino.

El número reducido de parroquias y su exigüidad geográfica, un clero secular escaso, indisciplinado y poco instruido, encargado del servicio religioso de los blancos, negros e indios dispersos en el vasto territorio colonial, y la falta de recursos de las Iglesias diocesanas para llevar a cabo las exigencias pastorales

del concilio de Trento (1545-1563), llevaron a la corona a buscar siempre más religiosos para las tareas de ocupación.

No cabe duda que hubo interferencias mutuas entre las órdenes, conflictos abiertos, disputas activas en las *aldeas misioneras* (doctrinas), en las villas y en las zonas más distantes de la costa atlántica. En las instancias y espacios institucionales donde decisiones importantes eran tomadas, siempre pesó la influencia de cada orden según sus intereses evangelizadores o misioneros, muchas veces asociados a ventajas económicas.

La *Mesa de Consciência e Ordens* [Mesa de Conciencia y Órdenes], reservaba una de estas instancias: creada por el rey Juan III en 1532, la *Mesa* se componía de seis teólogos y juristas para administrar la vida religiosa de la Colonia. Funcionaba como la división religiosa de la administración general. Entre sus funciones principales estaban: la resolución de litigios legales en materia religiosa, los nombramientos de los titulares de cargos eclesiásticos (beneficios), las fundaciones de capillas y hospitales, la formación de nuevas parroquias, la administración de los establecimientos de caridad, el rescate de los cautivos de las guerras contra los «infieles», la creación y gobierno de órdenes religiosas o de universidades y la administración de los bienes de súbditos portugueses que morían fuera del reinado (Neves, 1997: 7 y ss.; Salgado, 1985: 113-121; Oliveira Marques, 2001: 174, 259 y 273). Sin embargo, algunas órdenes regulares quedaban fuera de la órbita de influencia de la *Mesa*, como la Compañía de Jesús.

La *Junta das Missões* [Junta de las Misiones], instancia central de decisiones creada en 1655 por la Corona de Portugal con la función de Consejo Consultivo del rey, inspiró la creación de juntas locales en diversos puntos de la Asia y de América portuguesas. Estaba compuesta por representantes de variadas órdenes regulares presentes en las misiones. A partir de marzo de 1681, la *Junta* se estableció en São Luís y Belém, extendiendo su jurisdicción a todo el Estado del Grão-Pará y Maranhão (Leite, 1943, IV: 63). Su principal función fue la de ajustar las leyes generales emitidas por la Corona en Portugal a las circunstancias locales.

En el campo evangelizador este foro juzgaba la legitimidad de la esclavitud o la libertad de los grupos nativos capturados en las florestas a través de *guerras justas*, la necesidad del desplazamiento de poblados nativos y su distribución como trabajadores forzados entre los colonos y en las aldeas misioneras. La reglamentación de las guerras justas de 1653 ofrece un ejemplo de como *deberían* funcionar las entradas portuguesas en la Amazonía colonial en cuanto a la esclavitud de nativos.

El procedimiento incluía, básicamente, cuatro principios: primero, debería ser considerado esclavo legítimo aquel «gentío o vasallo» que impidiera la pro-

pagación del evangelio y la protección de las vidas y los bienes de los vasallos reales; segundo, aquel que robase o piratease por mar y por tierra impidiendo el flujo del comercio; tercero, los que no pagasen los tributos debidos a la corona o se negaran a ir en las campañas militares; y finalmente, cuarto, los que practicasen el canibalismo (Anais, 1948, 66: 22-23). La provisión real se dio en el año del establecimiento de los padres jesuitas en el Estado del Grão-Pará y Maranhão. Estos principios continuaron justificando la esclavitud en la Amazonía colonial durante el resto del siglo XVII y hasta el siglo XIX. Eran principios que justificaban la declaración de *guerra justa* y la consecuente embestida de *tropas de rescates*, los dos principales mecanismos de captación de mano de obra para el trabajo en las villas de rosales coloniales.

En 1755 la Corona portuguesa declaraba, a través de un decreto, la prohibición de la esclavitud de los indios, restituyendo la libertad a los cautivos y dándoles pleno dominio de sus bienes y tierras. En su preámbulo, este decreto hacía una breve evaluación de la situación de los indios hasta aquel momento, basándose en las indagaciones efectuadas por el rey José I, quien concluía que la razón de la poca atracción de los indios para la fe se debía, básicamente, a la falta de observancia rigorosa del derecho de libertad declarada por las diversas leyes en los años de 1570, 1587, 1595, 1609, 1611, 1647 y 1655 (Colección Cronológica, 1819, III: 421-422; Perrone-Moisés, 1998: 529-566).

Las medidas de 1755 aun antecedieron a las grandes modificaciones que se siguieron en esa materia con el Directorio de Indios de 1757. Este documento secularizaba definitivamente la administración de las aldeas sobre la base de la política ilustrada de Pombal, enfrentando la problemática del trabajo indígena y de la integración de las poblaciones nativas al sistema colonial.

7. *Regulares en Brasil y política indigenista en la Amazonía.*

La formación de una política indigenista en la región amazónica en la segunda mitad del siglo XVII tuvo por base, como ya vimos, la acción de las órdenes religiosas misioneras, franciscanos y particularmente jesuitas. Dentro de esta política y de la ideología de la catequesis en este momento, el indígena «es visto como un grupo homogéneo, sin diferencias significativas en cuanto a la 'raza', cultura, origen o cualquier otro trazo distintivo». Sin diferencias étnicas y sin diferencias individuales (Neves, 1978: 45-46).

En el siglo XVI, las principales zonas de ocupación portuguesa en la costa acogían el trabajo misionero de las órdenes regulares. Los primeros en llegar fueron los franciscanos, pero los jesuitas luego ocuparon el espacio central de la evangelización en Brasil durante el siglo XVII y principio de siglo XVIII. A partir

de ese momento los jesuitas empezaron a compartir su poder de decisión en negocios de esclavitud y evangelización de los indios con otras órdenes regulares, a través de la *Junta,* perdiendo gradualmente su influencia hasta la expulsión en 1759 (Kiemen, 1973: 171 y ss.).

7.1. Jesuitas (1549-1759).

La evangelización y catequesis se iniciarían en 1549 con la llegada del primer grupo de seis jesuitas en Bahía, venidos en la armada del primer gobernador general del Brasil, Tomé de Souza. En poco tiempo los jesuitas expandieron sus misiones por el resto del litoral y formaron el medio evangelizador más dinámico jamás conocido en el Brasil durante tres siglos. Medio que llegó a ser apuntado como «organizador del catolicismo» (Souza, 1986: 86).

Dos de los mayores obstáculos enfrentados por los jesuitas y otros misioneros fueron los de la continuidad de sus acciones pastorales y de las conversiones de catecúmenos nativos. Asociando estos dos problemas, las quejas de los jesuitas contra los nativos que abandonaban la religión cristiana eran frecuentes. Tan rápido los predicadores les daban las espaldas ellos volvían a sus antiguas costumbres.

La «inconstancia del alma salvaje» constituía un asunto repetido en los sermones y en las cartas de los jesuitas. En su *Diálogo da Conversão do Gentio* [Diálogo de la conversión del gentío] (1557), Manuel de Nóbrega, exasperado y en tono de reprobación, acusaba a los indios que no asumían el compromiso de los deberes cristianos adquiridos delante del sacerdote (Leite, 1957, II: 322). Las «malas costumbres» de los tupinambás (indios de habla tupi del Brasil), incluían el canibalismo y la guerra de venganza, las borracheras, la poliginia, la desnudez, y los defectos causados por la falta de autoridad centralizada y la sedentarización.

Entre 1549 y 1553, las estrategias y los esfuerzos de los ignacianos para evangelizar se concentraron en el adoctrinamiento, el bautismo y la educación cristiana de los niños nativos, en la conversión de los líderes indígenas y en el bautismo de moribundos. En este contexto, el *Diálogo* puede ser leído como una reflexión preliminar y preparatoria sobre las opciones misioneras y los modos de proceder de los jesuitas en la sociedad colonial brasileña. Se trata de una reflexión cuya primera mira son los cofrades de misión de Nóbrega. ¿Quiénes son nuestros hermanos más *próximos*? ¿Los colonos o los indios? Estas preguntas se impusieron para Nóbrega después de tres meses de permanencia entre los indios de la Capitanía de São Vicente. Y son a ellas que el jesuita responde con su *Diálogo*. Los jesuitas del Brasil dedujeron que la conversión definitiva llegaría solamente con la reunión, fijación, sujeción y educación de los nativos. Fue de

este modo que nacieron en el plano estratégico las aldeas y las *reducciones* en América del Sur. Esta visión inspiró la evangelización de las sociedades indígenas tanto en las *aldeas* de los guaraníes, en la bahía rioplatense como en São Paulo, Bahía y, a partir del siglo XVII, en el Grão-Pará y Maranhão (Cohen, 1997: 220-228; Eisenberg, 2000; Viveiros de Castro, 2002: 181-264).

Además comprendieron que la eficacia de su misión dependía igualmente de sus esfuerzos en la conversión y educación de los niños indígenas y europeos. Así, fundaron desde el siglo XVI los tres grandes colegios jesuitas de las ciudades de la costa: Bahía (1565), Río de Janeiro (1568) y Pernambuco (1572). Pernambuco, la capital económica del Estado del Brasil, dominaba la costa nordestina. Ella y su vecina, Paraíba, poseían ingenios de azúcar y el mayor comercio de pau-brasil que todas las otras áreas ocupadas por los portugueses en América del Sur; Bahía, en la costa central, era la capital administrativa del Estado de Brasil y dominaba la región; Río de Janeiro apenas se afirmaba, a partir de 1565, como puesto militar avanzado, contra la presencia francesa en la costa atlántica brasileña.

Serafim Leite divide la formación de los grupos de aldeas misioneras jesuitas en cuatro etapas para la costa del Brasil entre São Vicente y Pernambuco: «1556, a título de ensayo; de 1558-59, sólida y prometedora; de 1560-61, intensiva pero sin condiciones estables; y la reconstitución definitiva, después de epidemias y hambre, de 1563-1564» (Leite, 1943, II: 59). A esta cronología del siglo XVI, se puede agregar otra para el siglo XVII, relativa al Grão-Pará y Maranhão, la zona misionera de mayor crecimiento en el periodo: entre 1653-1670, surgimiento de las primeras reducciones y su fijación urbana; entre 1670-1751, fase de estabilidad; y entre 1751-1759, las primeras dificultades con las reformas pombalinas y la expulsión. Desde el siglo XVII el Grão-Pará y Maranhão fue evangelizado por cuatro órdenes religiosas: los franciscanos (1616), los carmelitas (1618), los mercedarios (1640) y los jesuitas (1653). En 1693 el rey Pedro II divide por distritos la actuación de cada comunidad religiosa, confiando a los jesuitas la catequesis del margen derecho del río Amazonas, sin límites para el interior de la floresta. Fue el primer gran golpe a la hegemonía evangelizadora ignaciana, pues la repartición de las zonas de actuación ofrecía espacios de influencia más amplios a los otros grupos de misioneros (Anais, 1948, 66: 42-44; Hoornaert, 1983, II/1: 77-78; Leite, 1943, IV: 133-140; Prat, 1941: 32-57).

Esta repartición de las aldeas entre las órdenes religiosas obedecía a un complejo juego de poderes e influencias en la Corte portuguesa del siglo XVII. Desde el periodo inicial de la colonización del Pará, ya rivalizaban los franciscanos con los jesuitas y con las autoridades coloniales en cuanto al complicado problema de conversión de los indios del Maranhão. Estas rivalidades se prolongarían

durante toda la primera mitad del siglo XVIII, hasta que el marqués de Pombal tomó la decisión de secularizar la administración de las aldeas indígenas, con la reforma introducida por el *Diretório dos Índios do Pará e Maranhão* [Directorio de las poblaciones de los Indios del Pará y Maranhão], de 1757 (Anais, 1905, 26: 395-401; Azevedo, 1930: 45; Beozzo, 1983: 129-167).

En general no dejan de llamar la atención la modernidad y relativa eficacia de la administración burocrática y organización del personal que actuaba en los colegios, residencias y aldeas de indios. Caso único entre las órdenes regulares y señal de esta eficacia, son los *Catalogus Provinciarum, Collegiorum, ad Domorum Societatis Iesu*, evidencias del control sustantivo del personal de la compañía por los superiores, hasta preocuparse por el estado psicológico de los misioneros.

Se trataba de una verdadera *economía de los talentos* evangelizadores administrados por la Compañía de Jesús (Castelnau-L´Estoile, 2000: 176). La eficacia se tradujo en conversiones, pues intentó inculcar la doctrina, las devociones, los valores cristianos. La evangelización resultó de un esfuerzo disciplinador que buscó favorecer en la población indígena de las aldeas el apego al cristianismo en todos los aspectos de la vida social e individual: las oraciones cotidianas, devoción a las santas almas, a la virgen María, a los sacramentos. Lo que no significa que los indios recibieron pasivamente estos ritos y prácticas, como veremos luego.

7.2. Franciscanos.

Durante la primera mitad del siglo XVI, algunos miembros de la orden de los frailes menores llegaron a las tierras brasileñas y evangelizaron a los indios por poco tiempo. En este periodo solo desarrollaron un trabajo esporádico, sin continuidad ni mucho planeamiento. Fue a partir de 1659, por la expansión de sus obras, que los franciscanos fueron divididos en dos provincias: la provincia de San Antonio, cubriendo las misiones del norte y noreste del Brasil; y la custodia de la Inmaculada Concepción, para las misiones del sur (Willeke, 1974).

Los franciscanos ocuparon un amplio espacio del sertão, donde las otras órdenes misioneras no se atrevían a penetrar. En el Grão-Pará y Maranhão, se dividieron con el tiempo en tres provincias: San Antonio, Piedade y Concepción. Para 1617 tenían 3 reducciones en ellas, 25 en 1693 y 43 en 1745 (Fragoso, 1982: 132-160). Este auge se dio tanto en función del número creciente de misioneros portugueses, como del aumento de grupos indígenas contactados en la región. El empeño de estos misioneros favoreció de modo excepcional la occidentalización de los indios del valle amazónico y vinculó fuertemente la sociedad en formación a los intereses portugueses.

La evangelización cotidiana en las aldeas franciscanas se caracterizaba por la enseñaza de la doctrina cristiana en lengua indígena, dos veces al día, durante una hora; los sacramentos eran administrados en las ocasiones apropiadas. Dos sacramentos eran administrados con mayor frecuencia: el bautismo y la extremaunción. Los estatutos de los franciscanos recomendaban la presencia de los misioneros para que atendieran en caso de emergencia y de muerte a sus catecúmenos. Estas consignas pretendían remediar una situación continua de muertes por epidemias y desgaste físico debido al trabajo excesivo en las labores de reparticiones impuestos por los portugueses y mestizos.

7.3. Los capuchinos franceses.

Los capuchinos de origen francés iniciaron sus actividades en Olinda (Pernambuco) en 1642, traídos allí como prisioneros de los holandeses. En 1653 llegaron a Río de Janeiro y para 1670 ya habían propagado sus trabajos misioneros en las zonas de ingenios de caña de azúcar. En 1700 fueron expulsados del Brasil en razón de la ruptura de las relaciones diplomáticas entre Portugal y Francia, debido a la guerra de sucesión de España. Habían poseído misiones próximas al río São Francisco, casi todas integradas por indios de lengua *tapuia*. El personaje de más relieve fue fray Martín de Nantes, quien tras llegar en 1671, se estableció en una aldea de los indios *kariri*, aprendió la lengua de sus catecúmenos y escribió un catecismo para enseñarles las verdades de la fe católica. En el contexto de guerra colonial, fray Martín defendió a los indios contra los ataques de Francisco d'Ávila, poderoso hacendado que intentaba invadir las misiones capuchinas para cautivar a los indios (Studart, 1912: 37-52).

7.4. Otras órdenes religiosas.

Los mercedarios llegaron a la Amazonía portuguesa por invitación del capitán Pedro Teixeira (1639). Una vez en la ciudad de Belém, fundaron un convento que les sirvió de cuartel general. Entre 1650 y 1660, establecieron otros dos conventos: uno en Cametá, ciudad portuguesa en los márgenes del río Tocantins, afluyente del Amazonas, y en São Luis, capital de Maranhão. Concentraron sus actividades evangelizadoras —sobre todo en el campo de la educación— en las ciudades de la Amazonía y a partir de 1699 expandieron sus actividades misioneras, iniciando la catequesis de los indios por el río Solimões.

Los carmelitas descalzos, por su parte, se establecieron en el Brasil después de la unión de las coronas ibéricas. En 1583 fundaron el convento de Olinda. Este convento fue el primero y, por mucho tiempo, la casa central de donde partían los misioneros para los sertões de indios. En 1595 el capítulo provincial en Lisboa instituyó la vice-provincia del Brasil con cuatro conventos: Olinda,

Bahía, Santos y Río de Janeiro. Al año siguiente fue abierto un curso de teología y humanidades en el convento de Olinda, donde se enseñó la lengua indígena para las actividades misioneras. En 1615, carmelitas venidos de Olinda fundaron conventos en São Luis y Belém. El convento de São Luis fue el primero, en 1616. Le siguieron el de Belém do Pará, en 1626, el de Tapuitapera, en 1647 y el de Gurupá. Después de 1693, como ya vimos para el Grão-Pará y Maranhão, la corona portuguesa utilizó a las órdenes regulares para consolidar la ocupación de sus fronteras en el valle amazónico. En varios de los fuertes militares construidos los carmelitas aparecieron luego: Río Negro, São José de Marabitanas y São Francisco Xavier de Tabatinga.

La vida cotidiana de las aldeas carmelitas se asemejaba a la de las aldeas jesuíticas: oraciones, instrucción en la doctrina católica, vida sacramental y estudios de la lengua general. Pero, los carmelitas se destacaron también por la colaboración de su personal misionero con los traficantes de esclavos indígenas y por su prosperidad material. Debido a ello y al hecho de estar regulados por los intereses del *padroado* portugués el número de misioneros siempre fue mínimo en relación con los religiosos ocupados en los conventos y en las haciendas (Hoornaert, 1982: 163; Prat, 1941: 139-142). Su estrategia consistió en concentrarse en las zonas urbanizadas y en las zonas de frontera con los territorios españoles para colaborar con la Corona portuguesa en sus proyectos geopolíticos de ocupación y colonización.

8. *El clero secular.*

La función del padre en el ingenio de azúcar se describe en el libro del jesuita André João Antonil (Andreoni), *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, de 1711. El padre era escogido por el propietario del ingenio. Según Antonil, de modo general, no había interferencia de la autoridad civil o eclesiástica en esta decisión. Las principales obligaciones del *capelão* eran decir la misa y explicar la doctrina cristiana a la familia del señor del ingenio y a los esclavos los domingos y días santos; oír la confesión y administrar los otros sacramentos; procurar la paz de todos; respetar la jurisdicción de los párrocos en cuanto a bautismo o matrimonio y otras atribuciones; enseñar a los hijos del señor del ingenio; bendecir el ingenio a inicio de los trabajos y al final de la zafra, buscando que todos den a Dios las gracias en la capilla (Antonil, 2001: 80-82).

El mismo Antonil revela que el tratamiento de los señores a los esclavos africanos era demasiado violento, y esta violencia era difícil de erradicar. Denunciaba que a veces no los bautizaban y si lo hacían el adoctrinamiento era reducido, pues entorpecía los tiempos del trabajo (*Ibid*.: 93-94).

En las ciudades y villas la presencia misionera del clero regular se destacaba por la exuberancia de las procesiones. Diversos historiadores ya demostraron la importancia de la exteriorización de la religión colonial en Brasil. Para Luiz Mott la práctica religiosa fue mucho menos desarrollada en la colonia que en Portugal, mientras Laura de Mello e Souza recuerda que la exteriorización religiosa no era característica lusa sino más bien europea (Mott, 1997: 160-161; Souza, 1989: 91).

Nunca fueron amistosas las relaciones entre el clero secular y el regular. Constantes quejas se producían mutuamente de ambos lados (Leite, 1940a: 31-32). Los crímenes de solicitación y otros comportamientos desviantes fueron perseguidos por la Inquisición en Bahía, Pernambuco, Grão-Pará, y Minas Gerais. Estaban relacionados con la falta de preparación y con el control limitado del clero secular por parte de las autoridades eclesiásticas.

9. *Las modalidades de la Inquisición en Brasil.*

Esta situación nos lleva finalmente a observar cómo se constituyó la religiosidad popular entre los moradores brasileños. Los documentos que provienen de los Archivos del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición portugués están llenos de referencias a las prácticas de la religiosidad popular en el Brasil debido a la propia naturaleza de las investigaciones realizadas por la institución.

Al contrario de Goa, de las islas Canarias, de México, de Lima y de Cartagena, el Brasil no albergó un tribunal permanente de la Inquisición. Según Anita Novinsky, la falta de un tribunal de la Inquisición en Brasil resulta más de razones eminentemente locales que de la voluntad regia o de los inquisidores. Según ella, la colonia brasileña estaba en los inicios de su formación y, por este motivo, no podía soportar los gastos de una institución tan dispendiosa (Novinsky, 1972: 79). A partir de 1580, las noticias de prosperidad de los ingenios de azúcar y del comercio en Brasil excitaron la avidez de los temerarios cristianos nuevos portugueses y españoles. Fue cuando la Inquisición también inició sus actividades en estas tierras.

Al final del siglo XVI y principios del XVII llegaron el Brasil dos visitas enviadas por el Consejo General del Santo Oficio de Lisboa: la primera para Bahía (1591-1592), Pernambuco, Paraíba e Itamaracá (1593-1595); la segunda para Bahía (1618) y proyectándose al Grão-Pará (1763-1769).

Dentro de los enviados presos para Lisboa en la primera visita (1591-1595), todos eran cristianos nuevos, algunos pero no todos acusados de practicar el judaísmo. En el siglo XVI, las denuncias a la Inquisición muestran la vivencia por décadas de un judaísmo sujeto al Talmud y a la Torá, practicados en sinago-

gas secretas localizadas en Matoim (Bahía) o Camarajibe (Pernambuco). Pero, fue en el siglo XVII que el marranismo se expandió con más facilidad: con la invasión holandesa del noreste brasilero (Pernambuco) los judíos sefarditas de Amsterdam fueron autorizados a migrar en esta región. Se integraron a la economía azucarera como mercaderes y señores de ingenios de azúcar. Hacia 1640 aparece una serie de denuncias en Bahía, donde el Vicario de la Fé de Salvador (Bahía), Manoel Temudo, solicitaba la creación de un tribunal para la región, pues no solamente los cristianos nuevos eran judíos y tenían sinagoga, sino también los indios practicaban rituales judaicos (*Ibid*.: 114).

Si comparamos las dos Américas notamos que las faltas religiosas y morales de los cristianos de América portuguesa, entre los siglos XVI y XVIII, fueron percibidas por las autoridades inquisitoriales y sus familiares igualmente como en la América española en el mismo periodo, pero en cantidades significativamente inferiores (Alberro, 1993: 205-208; Estenssoro, 2003: 298-310). El hecho de no haber habido un tribunal en el Brasil —pero sí visitas— resalta los números de procesos para México y Perú. Los crímenes encontrados por los inquisidores, revelaban además los niveles de cristianización y de evangelización vivida por los diferentes grupos que integraban la sociedad colonial.

La investigación inquisitorial y en general toda la maquinaria inquisitorial se desenvolvió mejor en las regiones más desarrolladas y ricas. En esa óptica podemos observar las visitas que se sucedieron en el noreste brasileño (Bahía y Pernambuco) durante los años del ciclo azucarero, entre los siglos XVI y XVII; y que después siguieron camino en dirección de Minas Gerais y Grão-Pará y Maranhão en el siglo XVIII.

10. *Las religiosidades mestizas y sincréticas.*

En la medida que la colonización portuguesa se intensificó en el territorio brasileño, la religiosidad de los portugueses, negros e indios encontró espacios cada vez mayores para desarrollarse. Las necesidades cotidianas, la lucha por la sobrevivencia en las zonas urbanas y rurales de la colonia, dieron nuevos sentidos y usos a las oraciones enseñadas por los curas y misioneros.

Entre otros casos, las idolatrías indígenas fueron las manifestaciones más evidentes de este sincretismo religioso brasileño, además de los *calundus* —prácticas religiosas africanas de los negros brasileños— y de los *catimbós* de origen indígena. En ese sentido habría que referirnos a los *calunduzeiros*, aquellos individuos que utilizaban conocimientos de hierbas de las florestas para fines medicinales, y que hacían adivinaciones con agua y otros objetos. Cubiertos con ropas «estrañas», participaban en danzas, entraban en estado de

semi-inconsciencia y se tornaban aptos a predecir el futuro después de recobrar el habla (Souza, 1989: 263-269). O los *catimbozeiros*, que eran hombres o mujeres que cumplían rituales indígenas de posesión, hacían operaciones rituales de hechicería invocando el demonio, «fingiendo que hacen descender espíritus, profetizando cosas futuras y descubriendo las encubiertas, pretendiendo, por este medio, curar y sanar enfermos» (*Ibid*.: 269-270). Las creencias fueron interpretadas con cada vez más libertad, lejos de las miradas vigilantes de las autoridades eclesiásticas, de sus secuaces comisarios y familiares del Santo Oficio de la Inquisición, como podemos ver en el cuadro siguiente:

Delitos procesados por la Inquisición en el Brasil (1590-1775)

Delitos	Cantidad	Período de más incidencia	Local de más incidencia
1 - Adivinación	23	1590-1625	Bahía y Pernambuco
2 - Curación	25	1590-1625	Bahia
3 - Bendición	02	1591-1733	Bahía/ Minas Gerais
4 - Infanticidio	04	1590-1625	Bahía
5 - Tensiones entre señores y esclavos	10	1725-1750	Minas Gerais
6 - Bolsas de hechicería	19	1750-1775	Grão-Pará y Maranhão
7 - Cartas de tocar	06	1725-1750	Grão-Pará y Maranhão
8 - Oraciones heterodoxas	09	1750-1775	Grão-Pará y Maranhão
9 - Sortilegios	17	1750-1775	Bahía
10 - Metamorfosis	08	1590-1625 1725-1750	Bahía
11 - Pactos y conjuras de los demonios	24	1590- 1625 1750-1775	Minas Gerais
12 - Posesión	02	1668 1738	Grão-Pará y Maranhão Bahía
13 - Calundus	09	1725- 1750	Minas Gerais
14 - Catimbós	06	1750- 1775	Grão-Pará y Maranhão
Total	164		

Fuente: Adaptado de (Souza, 1989: 384-385).

La evangelización del Brasil colonial fue, sin duda, un gran desafío para las autoridades eclesiásticas. Con tan vasto territorio para cubrir con padres e iglesias, la cristiandad brasileña representó para los evangelizadores un «terreno para diamantes e impiedades» (Saramago 1994: 165).

Capítulo VIII

Brasil en el Siglo de la Ilustración

María Saavedra Inaraja
Universidad CEU San Pablo, Madrid

Introducción.

Brasil en el último siglo de su existencia como colonia de Portugal vivirá, como el resto del mundo, las consecuencias de las transformaciones políticas, sociales e ideológicas que van a preparar la edad contemporánea. Y la Iglesia no será ajena a esos cambios. Las novedades se dejan sentir en el funcionamiento interno de la Iglesia y en la actividad misional.

El Absolutismo Ilustrado, desde el punto de vista político, junto con los descubrimientos mineros, que afectan a la vida económica, hará que las estructuras internas del Brasil varíen notablemente, y con ellas se produzcan alteraciones en la vida religiosa. Veremos cómo la labor misionera avanza hacia el oeste, en un proceso de penetración paralelo al que llevan a cabo los buscadores de mano de obra indígena.

Asistiremos también a la presencia en las sedes episcopales de personalidades que no se dejan impresionar por las presiones del poder civil, mientras que otros ceden ante las continuas injerencias del gobierno en materia religiosa, propias del regalismo de este siglo.

La expulsión de los jesuitas va a marcar un cambio de signo en la actividad misionera y educativa de las órdenes religiosas, que comenzarán un período de decadencia, y en parte serán sustituidas en el impulso apostólico por el clero seglar.

Por otra parte, miembros de la Iglesia y de las órdenes religiosas mantendrán su actitud en defensa de los intereses de la población indígena y de los esclavos africanos, enfrentándose en ocasiones a los colonos y a las autoridades.

1. *El marco histórico: Brasil y Portugal en el siglo* XVIII.

En la primera mitad del siglo XVIII ocupa la Corona portuguesa Juan V, y tras su fallecimiento, José I, monarca débil que entregó el gobierno en manos de un

valido, D. José de Carvalho y Melo, futuro marqués de Pombal, quien ejercerá su gobierno desde 1750 hasta 1777. Es el marqués de Pombal uno de los más claros exponentes del absolutismo ilustrado. Bajo su mandato, Portugal vivió una importante serie de transformaciones, que pretendían construir un país moderno y rico. Y en este sentido, tendrá enorme importancia el recién descubierto oro brasileño. Sus decisiones tuvieron como objetivo simplificar, centralizar y unificar todos los órganos administrativos.

Pombal siguió las tendencias políticas y sociales del momento, marcadas por el absolutismo y por algunos de los valores laicos y anticlericales de la ilustración difundidos en la Europa occidental. En su actividad tuvo que enfrentarse a reacciones de sectores que, según su apreciación, suponían una rémora para la rápida modernización que pretendía. Los grupos más perjudicados serán la nobleza y la Iglesia.

La acción de Portugal con respecto a su colonia en América se inscribe en un entorno económico de marcado carácter mercantilista, un pacto colonial por el que la colonia existe para suministrar materias a la metrópoli. La base de la explotación será el monocultivo, el latifundio, y la esclavitud inicialmente. La explotación agrícola será protagonizada por el cultivo de la caña de azúcar. Para lograr una explotación satisfactoria fue necesaria abundante mano de obra esclava del África y también indígena.

Empero el motor del cambio para Brasil será el descubrimiento, a finales del siglo XVII, de yacimientos de oro susceptibles de ser explotados con grandes beneficios. Poco más tarde vendrán también las piedras preciosas. En este sentido, son grandes las diferencias con España. En tierras españolas, las minas eran conocidas y explotadas en muchos casos por la población indígena. En tierras portuguesas, esas poblaciones no poseían conocimientos de minería y el descubrimiento de depósitos auríferos sólo surgió tras haberse colocado las bases agrícolas, que estructuraron económicamente el país.

Hallado el oro, se produjeron cambios que afectaron a todos los sectores de la población brasileña. En primer lugar, la preeminencia del interior sobre el litoral (Minas Gerais). Comenzaron a llegar inmigrantes en gran número, millares que atravesaron el Atlántico en busca de *El dorado brasileño*. Esto generará desorden en las zonas mineras y, además, el nacimiento de una aventajada clase social. Como consecuencia de la nueva valoración del centro y sur del Brasil, el marqués de Pombal trasladó la capital del virreinato de Bahía a Río de Janeiro en 1763, para evitar la tendencia separatista de la zona minera, que sentía así más cercana la presencia de la capital.

Al mismo tiempo se dilucidará el asunto de los límites con las posesiones españolas.

En el año 1750, España y Portugal firman el tratado de Madrid, o tratado de límites, que trata de poner fin a seculares disputas acerca de las fronteras entre los territorios ultramarinos de ambas naciones. La zona de fricción más importante es el sur, especialmente la controvertida colonia de Sacramento, fundada por portugueses en territorio español, y que había sido en varias ocasiones tomada y vuelta a perder por españoles. En este tratado España obtenía la colonia de Sacramento a cambio de ceder siete pueblos en la Banda oriental, entre el Ibicuy y la margen izquierda del río Uruguay, habitados por indios guaraníes. La puesta en práctica del tratado se vio complicada por la dificultad de establecer las demarcaciones, y por el estallido de las guerras guaraníes, en las que los jesuitas fueron acusados de tomar parte activa e incluso de instigarlas.

El difícil cumplimiento de estos acuerdos llevó a su revisión en el tratado del Pardo de 1761 y el tratado de san Ildefonso (1777), por el que Portugal perdía definitivamente Sacramento y los siete pueblos de las Misiones Orientales del Uruguay.

Ello coincide con notables cambios en la corte portuguesa, pues tras la muerte del rey José I ocupa el trono María I, que destituye al marqués de Pombal. El nuevo gobierno tomará medidas encaminadas a restañar los daños causados por las reformas pombalinas, especialmente sobre la nobleza y la Iglesia, que probablemente fue la más beneficiada por el cambio.

Pero el cambio más importante en la realidad política portuguesa y brasileña tendrá lugar ya en el siglo XIX, y será consecuencia de la invasión de Portugal por parte del ejército napoleónico. El príncipe regente, D. Juan se refugiará con su corte en Brasil hasta que cambien los vientos políticos en el continente. Pero ya no será posible la continuidad histórica. De la misma manera que en Europa las nuevas corrientes han transformado el panorama político y social, Brasil alcanzará su independencia de una manera totalmente diferente al camino seguido por los territorios de la América española. Cuando Juan IV regrese a Portugal en 1821, dejando como regente del Brasil a su hijo Pedro, estaba preparado el camino para la independencia, que se produjo meses más tarde, cuando en 1822 Pedro I se convierte en el primer Emperador del Brasil.

2. *Los reyes de Portugal y la Iglesia Católica*.

Las relaciones entre Roma y Portugal eran tensas desde la separación de los Habsburgo. La independencia portuguesa tardó en ser reconocida por la Santa Sede, lo que implicó dificultades para el normal desarrollo de la vida eclesiástica tanto en Portugal como en Brasil.

El Absolutismo Ilustrado generó en este tiempo unas relaciones Iglesia-Estado que en muchas ocasiones subordinaron aquella a los intereses de éste. El

absolutismo adquiere un cuerpo de doctrina por el que se confirma que el rey recibe su autoridad de Dios y sólo ante él debe responder de sus actos. En esta concepción basan los monarcas su supremo poder legislativo, jurisdiccional y ejecutivo. En las relaciones entre los monarcas y la Iglesia las manifestaciones de este absolutismo toman la forma del regalismo. Bajo las monarquías absolutas, el ideal es el bien de todos, evitando los privilegios de grupo. Y a la hora de lograr estos objetivos se intenta someter también a la Iglesia y al clero. Cuando esto no es posible, se intenta limitar por todos los medios su independencia, sometiéndolo a vigilancia y reglamentación.

El primer rey portugués coronado en este siglo, Juan V (1706-1750), fue enormemente generoso con las fundaciones eclesiásticas. Como se ha afirmado, llegó a construir en Lisboa una basílica digna de competir con el Vaticano (Preclin y Jarry, 1977, XXI: 82). Esta actitud no era propiciada tanto por un acendrado catolicismo, sino por su deseo de intervenir lo más posible en los asuntos de la Iglesia, quizá, como ha señalado algún historiador, con la secreta esperanza de establecer una especie de galicanismo portugués, a imitación del modelo francés. Esto generó algunas tensiones entre Lisboa y la Santa Sede, en los años 1728-1737. Gracias en parte a las generosas contribuciones de la Corona, el papa reconoció el derecho real de *padroado* o investidura de todas las sedes portuguesas, aunque Benedicto XIV no dejó de reprocharle el nombramiento de sacerdotes indignos para el episcopado. A fines de la década de 1740, y a medida que se deterioraba su salud, Juan V fue haciéndose más piadoso y en los últimos años de su vida delegó virtualmente el gobierno en manos de los clérigos.

El culmen del regalismo en Portugal se alcanza durante el gobierno del marqués de Pombal, bajo el reinado de José I. Su plan consistía, como hemos visto antes, en quebrantar el poder de la nobleza, y trató también de subyugar y aniquilar a la Iglesia. Durante su predominio, en tiempos de José I, se llegó a la ruptura con la Santa Sede[1], se repiten las intromisiones en el campo eclesiástico, se expulsa a los jesuitas, e incluso un grupo de juristas trató en algún momento de constituir una iglesia nacional. Las corrientes anticlericales —no necesariamente anticatólicas— que se extendieron por los territorios portugueses y de alguna manera se hicieron «oficiales» en tiempos de Pombal, se ensañaron con especial inquina contra los miembros de la Compañía de Jesús, hasta llegar a su expulsión.

En cuanto a la Inquisición, Pombal no la hizo desaparecer, pero logró convertirla en un simple tribunal real, transformándolo en instrumento al servicio

1 El papa Clemente XIII (1758-1769) vivió un pontificado complicado por los conflictos con los reyes, dispuestos a defender sus regalías. Especialmente duro fue el tema de los jesuitas. No pudo conseguir de Pombal la no ejecución de los padres de la Compañía condenados a muerte, y rompió las relaciones con Portugal (*Ibid*., XXVI: 47).

de la Corona, que no pocas veces fue empleado contra miembros de instituciones eclesiásticas que trataron de rebelarse frente a la intromisión de la Corona en asuntos internos de la Iglesia. Otro de los objetivos alcanzados por Pombal fue acabar con las persecuciones de los *cristaos novos*, ya que las consideraba un freno para el desarrollo económico del país.

Como señalamos antes, la actitud de la Corona hacia la Iglesia cambiará tras la muerte de José I, durante el reinado de María I, que no dejó lugar para Pombal en el nuevo gobierno.

3. *Aspectos generales del catolicismo brasileño en el siglo XVIII.*

Arlindo Rubert sintetiza en unos cuantos puntos los aspectos que van a caracterizar la realidad de la Iglesia brasileña durante el siglo XVIII:

- Gran expansión de la Iglesia
- Multiplicación de las parroquias, centros articuladores de la vida eclesiástica en Brasil.
- Creación de nuevas circunscripciones eclesiásticas.
- Intentos de resistencia frente al absolutismo estatal.
- Avance misionero en las regiones amazónicas. Sin embargo, la actividad misionera se resentirá como consecuencia de la expulsión de la Compañía de Jesús.
- Fundación de seminarios. En este sentido, explica Rubert que se logra así la existencia de un clero nacional mejor preparado, que más adelante contribuyó en el proceso de independencia.
- Construcción de bellas iglesias, en la que se deja sentir el oro recién descubierto.
- Crecimiento de la enseñanza.
- Presencia de grandes figuras en el gobierno eclesiástico, en el que destacan con especial brillo dos obispos: Sebastián Monteiro da Vide y José de Matos.

Junto a estas características generales, aparecen —y son igualmente descritos por Rubert— algunos signos de descomposición y de crisis como son los siguientes:

- El *padroado* regio mal interpretado y peor aplicado por parte de las autoridades civiles, que dejan sentir con toda su fuerza el peso del absolutismo pleno y estatal. Este absolutismo desanimó a no pocos agentes del evangelio, y fomentó el laicismo.
- Las reformas emprendidas por el marqués de Pombal, que en su intento por «modernizar» el país, favorecerá la decadencia de la Iglesia.

– La expulsión de los jesuitas, medida arbitraria de Pombal, y que supuso un duro golpe para la enseñanza y para el desarrollo de las misiones.
– La decadencia de las órdenes religiosas, que se vio felizmente contrarrestada por las mejoras en el clero secular. Estamos en un siglo de grandes párrocos, ilustres misioneros y notables hombres de cultura dentro de la Iglesia.
– Junto a las dificultades provenientes del exterior, la Iglesia en Brasil tuvo que enfrentarse a las influencias de galicanistas y jansenistas, que dejaron su huella en algunas autoridades eclesiásticas.

4. *Estructura eclesiástica*.

La organización de la Iglesia secular recaía, como se ha visto en siglos anteriores, en el *padroado*. Pues con las reformas propias de la mentalidad absolutista, la vida y la organización eclesiástica se vieron en gran medida perjudicados. Será el coraje y personalidad de algunos dignatarios eclesiásticos los que logren frenar el perjuicio que se causó a la Iglesia brasileña. Entre estos dignatarios cabe señalar a dos obispos de la diócesis de Bahía, Sebastián Monteiro da Vide y José Botelho de Matos.

Veamos, brevemente, la evolución a lo largo del siglo de las diferentes circunscripciones eclesiásticas. La herencia de siglos anteriores se manifiesta en el mantenimiento de las cuatro diócesis: Bahía, Río de Janeiro, Olinda y São Luis del Maranhão. En ellas se perciben cambios que responden a los nuevos tiempos dentro y fuera de la Iglesia.

Al mismo tiempo, el crecimiento y las nuevas circunstancias, especialmente los cambios en la población producidos por la creciente inmigración y el desplazamiento hacia las zonas interiores, provocarán la creación de nuevas estructuras eclesiásticas. Estas son necesarias para gobernar un territorio amplio y una población tanto indígena como de origen europeo cuyas necesidades y circunstancias cambian básicamente al ritmo del ciclo aurífero. En 1720 se crea el obispado de Belém do Pará, que será seguido de la creación de los obispados de São Paulo y Mariana, y las Prelaturas de Cuiabá y Goiás.

5. *Diócesis de creación anterior al siglo* XVIII.

a. San Salvador de Bahía.

Esta diócesis era la más antigua de Brasil, y durante más de un siglo (1551-1676) había sido la única de todo el territorio. A lo largo del siglo XVIII conocerá épocas de brillo, y también períodos de cierta decadencia. En cualquier caso, como señalábamos antes, dos figuras destacan de manera especial entre los obis-

pos que ocuparon el cargo en los complicados años del siglo XVIII: monseñor Monteiro da Vide y monseñor Botelho de Matos.

Sebastián Monteiro da Vide ocupó la archidiócesis de Bahía durante los años 1702-1722. Nacido en Monforte, ingresó en los jesuitas, donde estudió varios años, para después abandonar la Compañía. Durante algún tiempo siguió la carrera militar, que interrumpió para cursar estudios de Derecho en la universidad de Coimbra. Se licenció, además, en Teología por la universidad de Évora. Fue nombrado por Clemente XI arzobispo de Bahía y tomó posesión de su diócesis en mayo de 1702. Poco después de la toma de posesión inició una visita pastoral a la diócesis. Viendo la necesidad de reformas y de establecer una pastoral más orgánica, convocó un concilio provincial, que finalmente se redujo a sínodo diocesano, y se celebró en 1707. El gran fruto de este sínodo fue la elaboración de las Constituciones de Bahía.

Las *Constituciones primeras del arzobispado de Bahía*, fueron promulgadas el 21 de julio de 1707, y después aceptadas y oficializadas por los obispados de otras diócesis, incluidas las de Santo Tomé y Angola. Tuvieron gran importancia para el gobierno de la Iglesia en Brasil, que por estas constituciones se regiría hasta la proclamación de su independencia. Con ellas se regulan todos los aspectos de la vida religiosa del país, hasta su mínimo detalle; se hacía además referencia a la población indígena y africana, buscando fórmulas para asegurar su formación religiosa. Fueron publicadas en Lisboa en el año 1719, y en Coimbra en 1720.

El otro arzobispo que dejó profunda huella en la diócesis de Bahía fue José Botelho de Matos, que ocupó la sede entre los años 1741 y 1760. Nacido en Lisboa, también asistió como alumno a la universidad de Coimbra. Fue confirmado por Benedicto XIV para el cargo y consagrado en febrero de 1741. Una vez en su diócesis, se preocupó por la formación del clero. Además, animó la vida religiosa femenina fundando conventos, y puso especial empeño en impulsar las misiones entre los indios. Con el apoyo de los jesuitas, de los que fue valiente defensor, logró erigir el seminario mayor de Nuestra Señora de la Concepción, que tuvo corta vida como consecuencia de la expulsión.

Viéndose obligado a hacer frente al absolutismo del marqués de Pombal, ante la expulsión de los jesuitas, se negó a actuar contra ellos por lo que sufrió persecución y llegó a ser privado de sus emolumentos y llamado a capítulo ante la Corte. Cuando la situación se hizo más delicada, prefirió, antes de actuar contra conciencia, renunciar al cargo. En enero de 1760 se retiró a vivir en una pequeña cabaña, dedicándose a la oración y a la caridad. Falleció a los pocos años (1767), y fue considerado como «un símbolo de la libertad de la Iglesia ante las mordazas del absolutismo estatal» (Rubert, 1992: 270).

b. Río de Janeiro.
También de existencia anterior al siglo XVIII, tendrá gran importancia como sede del virreinato y después de la propia Corte. Su acción se deja sentir en toda la vida eclesiástica del sur de la colonia. Gracias a las cualidades de sus obispos, demostró en ciertos períodos un vigor inusitado y desconocido en otras partes.

c. El obispado de Olinda.
Esta diócesis se vio sacudida por agitaciones político-sociales, que convulsionaron la vasta región del obispado, e hicieron sufrir mucho a sus obispos. Tras un período de sede vacante, tomó posesión Manuel Alvares da Costa en 1710. Su mandato coincidió con la «guerra de los Mascates», que le impidió realizar con normalidad sus actividades pastorales.

El enfrentamiento fue consecuencia de la llegada masiva de portugueses a Brasil desde finales del siglo XVII. Muchos de estos peninsulares se establecieron en Recife —vila-puerto dependiente de Olinda—, dedicándose al comercio interior, tan necesario para el abastecimiento de un territorio mal comunicado. Por su trabajo recibieron el nombre despectivo de «mascates» (buhoneros) por parte de la aristocrática y empobrecida población de Olinda, dedicada a las plantaciones de azúcar.

Los comerciantes de Recife, apoyados por la metrópoli, recibieron su independencia, que los pobladores de Olinda no reconocieron. El problema para la diócesis se complicó por la participación en los enfrentamientos de algunos miembros del clero, que lucharon en ambos bandos, encontrando la muerte algunos de ellos.

El obispo Alvares, que en algunos momentos debió asumir el gobierno civil de la Capitanía, sufrió incomprensiones y calumnias, llegando a ser desterrado de su sede por un tiempo.

Años más tarde, ya entrado el siglo XIX, en 1817, se produjo en la diócesis otro levantamiento, conocido como la revolución de Pernambuco o la «revolución de los sacerdotes». En ella tomaron parte activa más de 50 sacerdotes y unos 10 frailes, todos ellos identificados con el sufrimiento del pueblo. El seminario de Olinda, por las características de la zona, era semillero de ideas liberales e independentistas, y así se llegó a proclamar la «República Independiente de Pernambuco», que sufrió una dura represión por parte de las autoridades portuguesas. La participación de clérigos en este movimiento se ha considerado como un antecedente de la actividad desarrollada por gran parte de los eclesiásticos durante la guerra de la independencia.

d. São Luis del Maranhão.
El territorio del Maranhão fue quizá uno de los más afectados por los conflictos con los indígenas, y como resultado de esto, más perjudicado por la política seguida contra la Compañía de Jesús.

En este difícil territorio, las ambiciones de los colonos generaban grandes sufrimientos a la población indígena y de origen africano. La acción de la Iglesia era limitada y además contaba con un clero escaso y en ocasiones mal preparado.

El auténtico organizador de la diócesis fue el obispo fray Manuel da Cruz (1739-1747), cisterciense. Fue él, además, quién inauguró la Catedral de Nuestra Señora de las Victorias.

Uno de sus sucesores, fray Antonio de San José, tuvo que lidiar con las medidas pombalinas, y sufrió diversas persecuciones y humillaciones, al negarse a pactar con los enemigos de los jesuitas. En venganza, Pombal ordenó al obispo de Pará, fray Miguel de Bulhoes, sancionar a los jesuitas del Maranhão. Años más tarde, y tras la caída de Pombal, la reina doña María I quiso enmendar de alguna manera las injusticias cometidas contra la persona de este prelado. Lo presentó para ocupar la diócesis de Bahía, pero falleció en agosto de 1767.

Hasta final de siglo en esta diócesis se sucedieron períodos de vacancia, y obispos que por diversos motivos no llegaron a tomar posesión de la sede.

6. *Nuevas circunscripciones*.

Hasta principios del siglo XVIII, todas las diócesis fundadas en Brasil se encontraban en el litoral. En esto, la Iglesia no hacía sino seguir la evolución política del territorio. Pero la vida avanzaba, y fueron las expediciones bandeirantes las primeras que se adentraron en el interior. Poco a poco se veía la necesidad de que también la Iglesia viviera una penetración hacia el interior reglamentada.

En este sentido lo más destacable es el desmembramiento de la diócesis de Río de Janeiro en cuatro nuevas circunscripciones: las diócesis de São Paulo y Mariana (Minas Geráis) y las Prelaturas de Goiás y Cuiabá. También en el norte y adentrándose hacia el interior se creará la diócesis de Pará.

a. Obispado de Belém do Pará.
Aún en el litoral, este obispado fue creado por Clemente XI mediante la bula *Copiusus in misericordia*, el 4 de marzo de 1720. Fue desmembrada del obispado del Maranhão, para someterla a la provincia eclesiástica de Lisboa. Su primer obispo fue fray Bartolomeu do Pilar.

Se trataba de un obispado grande, con clero escaso, enormes distancias y complicadas comunicaciones. En ocasiones, el obispo se encontró con dificul-

tades para visitar todos los territorios de la diócesis. Y a veces estas dificultades venían precisamente de los religiosos, que no veían con buenos ojos la visita del pastor. Especialmente algunos jesuitas dificultaron la visita a las aldeas administradas por ellos, apelando a unos dudosos derechos y privilegios.

Uno de los obispos que ocuparon esta sede, fray Miguel de Bulhoes, será cómplice de Pombal en las medidas antijesuiticas, y se mostró enemigo de los miembros de la Compañía, ayudando a su expulsión.

b. Obispado de São Paulo.
Creado en 1720, el cauce legal le vino a través de la bula *Candor lucis aeterne*, de Benedicto XIV, el 6 de diciembre de 1745, cuando quedó desmembrado de la diócesis de Río de Janeiro. A lo largo de su historia mantuvo algunos conflictos de límites con el obispado de Río de Janeiro. Su primer obispo fue Bernardo Rodrigues Nogueira (1746-1748)

c. Obispado de Mariana.
Como ya hemos visto anteriormente, la fiebre del oro desatada tras el descubrimiento de los primeros yacimientos hizo aumentar en proporciones enormes la población de Minas, donde se empezaba a percibir la necesidad de un obispo. Nuevamente será Benedicto XIV quien firme la bula que da origen a este obispado, en 1745. Recibió el nombre de Mariana en honor de la reina consorte. El primer obispo fue fray Manuel da Cruz, precedente de la diócesis del Maranhão, quien organizó la diócesis, erigió el cabildo y fundó un seminario diocesano.

d. Prelaturas de Cuiabá y Goiás.
La Prelatura de Cuiabá, creada el 6 de diciembre de 1745, en realidad continuó dependiendo del obispado de Río de Janeiro, ya que su primer prelado, que fue presentado en 1783, nunca llegó a tomar posesión. Quien por primera vez y de manera efectiva llegó a ocupar la sede —y sería, además, el último de la colonia— fue Luis Pereira de Castro (1807-1822).

De manera similar, en Goiás nadie llegó a tomar posesión del cargo de prelado hasta el año 1833, ya en el período independiente.

7. *Las órdenes religiosas*.

En el último período colonial, se produce una gran expansión de la vida religiosa de ambos sexos, perceptible por la fundación de nuevos conventos y el aumento de miembros de las diferentes órdenes. Pero este crecimiento favoreció

el declive entre los religiosos, por la relajación de costumbres, llegándose en época de la independencia a una situación de colapso casi total.

Entre las muchas causas de esta decadencia, señala Rubert las siguientes: los múltiples bienes atesorados, que hacen perder el espíritu de primitiva pobreza; la ausencia de una adecuada selección entre los que profesaban; las no siempre correctas disposiciones del *padroado*; el abandono del espíritu misionero; las concentraciones de casas religiosas en las ciudades (*Ibid*.: 332).

Junto a todo esto, la expulsión de los jesuitas pareció favorecer el declive de las demás. Tanto la Santa Sede como los obispos locales realizaron los esfuerzos que estaban a su alcance para reformar a los religiosos, sin que se obtuviera demasiado éxito en sus intentos.

En general, mantuvieron un buen tono de exigencia los jesuitas, los capuchinos italianos y los carmelitas descalzos. También los benedictinos se distinguieron por la observancia monástica. En cambio, otras órdenes, como la de franciscanos, mercedarios, carmelitas observantes y agustinos, en ocasiones no dieron todo el buen ejemplo que cabría esperar. En cualquier caso, la acción evangelizadora y civilizadora llevada a cabo por los religiosos, en su conjunto ha de ser considerada positiva. De hecho, cuando en territorios de misión Pombal quiso eliminar el poder de las órdenes, cambiando la situación de las misiones y sustituyendo la organización de los religiosos por un Directorio de Indios, el resultado fue de estrepitoso fracaso.

Esta medida, puesta en práctica en territorios regentados por misioneros en la selva amazónica solo consiguió que los gobernadores civiles colaborasen con los colonos en la explotación de los indios. Y lo que en principio se había justificado para «liberar» a los indios del yugo aplastante de los misioneros, lo único que consiguió fue la marcha de miles de indios hacia el interior, huyendo de la nueva organización.

8. *La actividad misionera.*

En la historia del Brasil colonial es imposible prescindir de la actividad desarrollada por los misioneros en todo el territorio, ya desde los inicios de la presencia portuguesa. Las misiones fueron llevadas a cabo por impulso del *padroado* y de la acción de Propaganda Fide.

A lo largo del siglo, especialmente en la primera mitad del mismo, la Corona dictó algunas disposiciones para tratar de favorecer el desarrollo de las misiones, pero en muchas ocasiones todo quedó en buenas intenciones escritas sobre papel[2].

2 En 1700 se estipulaba que a cada misión se le otorgaría una legua cuadrada de tierra para mantenimiento del misionero y de los indios a su cargo, al igual que una determinada cantidad de dinero. En una Real

En la actividad misional tienen protagonismo tanto el clero regular como los sacerdotes seculares. Cada uno de estos grupos ejerce su trabajo con orientación diferente, y en ocasiones marcando la Corona los territorios correspondientes a cada uno, pero ambos realizarán un esfuerzo ímprobo por la expansión de la fe en un territorio inmenso en el que la geografía no favorece precisamente la comunicación ni los traslados del misionero. También otra dificultad se encuentra en las propias características de la población indígena, que practica un seminomadismo que dificulta la estabilidad y continuidad de la labor misionera.

Los estudiosos del tema insisten en la necesidad de valorar el gran esfuerzo realizado por muchos de los misioneros, que a veces se vio ensombrecido por las actitudes relajadas o incluso inmorales de algunos miembros de la Iglesia y de las órdenes religiosas. Por otra parte, como señala Rubert, los obispos, en su organización, no siempre consideraban territorio de misión las aldeas ya cristianizadas. Esto causaba en ocasiones el abandono de neófitos que, tras la primera conversión, habrían necesitado una mayor continuidad en la formación doctrinal para fortalecerlos y mantenerlos en la fe.

Veamos cuáles son las características y los ámbitos de expansión de los misioneros.

9. *Religiosos misioneros*.

La gran actividad misionera desempeñada por las órdenes religiosas en los siglos anteriores sufrirá un retroceso a lo largo de este siglo. Y esta decadencia se acentuó tras la expulsión de los jesuitas, a causa de la opresión estatal y las ambiciones de los colonos, así como por la falta de buenos misioneros. Tras la expulsión, igual que sucedió en las reducciones españolas que pasaron a formar parte del territorio portugués por el tratado de límites, muchos de los nativos pasaron a esconderse en el *sertao*, lo que dificultó enormemente el contacto con ellos.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, en el norte de Brasil unos 50 000 indios estaban recogidos en *aldeias*, la mayoría de ellas bajo control de jesuitas y franciscanos. Sin embargo, en la década de 1750 no solo se expulsó a los jesuitas, sino que, bajo la legislación de Pombal (1755-1758), aplicada primero en el Grão-Pará y Maranhão y luego en el resto de Brasil, las aldeias fueron transformadas en parroquias, los párrocos sustituyeron a los misioneros, el tupí

Provisión del 12 de abril de 1702 se percibe el interés del rey por favorecer la catequesis de los indígenas. En el mismo sentido, se había creado la Junta de las Misiones, establecida en Bahía, en Olinda y en Río. De igual manera, surgen en el siglo XVIII las Juntas del Maranhão, Pará y São Paulo. También se había creado la figura del Procurador de los indios, para que velara por su defensa (Rubert, 1992, pp.288-289).

fue reemplazado por el portugués, y los mismos misioneros fueron limitados a ejercer su labor evangélica en tribus aún no asimiladas (Hoornaert, 1988: 213).

Los franciscanos, que en los primeros tiempos se habían mostrado muy activos, en este momento ya dan señales de relajación. Su participación en las misiones es pequeña en comparación con el número de conventos que fundaron. Igualmente entre algunos miembros de la orden carmelita se percibe cierta decadencia, principalmente a partir de las restricciones pombalinas. Las misiones se resintieron, ya que faltaban religiosos aptos para continuar el trabajo apostólico.

En cambio, se advierte gran vigor misionero por parte de los capuchinos italianos, que actuaban bajo la dirección de Propaganda Fide. Tras la expulsión, por razones de estado, de los capuchinos franceses, el rey autorizó en 1709 la llegada de los italianos. Esta actitud favorable del rey no nacía solo de su preocupación por las misiones, sino que estaba también impulsada por un motivo económico: al depender de Propaganda Fide podía evitar los pagos debidos a misioneros que dependían directamente del Patronato.

Estos capuchinos se ocuparon de antiguas misiones de jesuitas y franciscanos, pero también crearon otras nuevas. No estuvieron exentos de las medidas arbitrarias del marqués de Pombal, que llegó a expulsarlos de Brasil de modo temporal, en 1766.

10. *Misiones del clero secular.*

Tras la expulsión de los jesuitas y acabado el trabajo de los capuchinos, fueron los sacerdotes seglares los misioneros más activos entre los indios. Especialmente a partir de 1759 se abrió al clero seglar un inmenso campo apostólico en misiones. Dos reales decretos entregaban las aldeas al clero seglar. Estas aldeas debían ser transformadas en villas, y había que cambiarles el nombre. Se trataba así de crear pueblos de indios cristianos. Algunas aldeas, por falta de padres suficientemente preparados para el ministerio entre los indios pasaron a depender de los párrocos vecinos.

Hay un caso especial en que una decisión de la Corona prohibió la actividad de las órdenes religiosas. Se trata de la zona minera, Minas Geráis, que durante la primera mitad del siglo XVIII quedó restringida únicamente a la labor del clero seglar. Las motivaciones que se dieron para tal decisión fueron la supuesta inmoralidad de algunos religiosos. La realidad es que esta normativa respondía a la política especial de la Corona orientada a controlar toda la exportación de oro y diamantes de la zona, y que generaba recelos acerca de la independencia de las órdenes religiosas. Por este motivo, las misiones mineras estuvieron en manos

del clero secular y de las «órdenes terciarias». Y también por lo mismo, el paisaje urbano religioso no estaba formado tanto por conventos como por iglesias. En el caso de los jesuitas, al carecer de orden tercera, quedaron al margen de estas misiones.

11. La *evangelización urbana. Manifestaciones de vida religiosa.*

Aparte de la tarea misionera llevada a cabo en zonas indígenas, que se desarrolla cada vez más en el interior del país y en la selva amazónica, tiene gran interés la evangelización de regiones urbanas. La actividad pastoral en las ciudades tendrá características muy diferentes a la de las misiones y aldeas de indios. Y en este ámbito, se desarrollará con peculiaridades la de las ciudades que nacen en torno a las explotaciones metalíferas.

Señalan Lokhart y Schwartz el caso de Minas Gerais como curiosa historia religiosa de la zona minera, que tendrá efectos sobre el estilo y la organización de la sociedad local. Ya hemos señalado que los pretendidos excesos morales, el contrabando y otras actividades llevaron a la Corona a prohibir a miembros de las órdenes religiosas la presencia en las zonas mineras, en los primeros días de la fiebre del oro. Así pues, aquí apenas se deja sentir influencia de las órdenes. En su lugar, el clero secular, procedente de la jerarquía eclesiástica, configuró la Iglesia *mineira* y esta circunstancia, junto con la importante inmigración procedente del norte de Portugal, significó que la Iglesia en Minas sería más conservadora, más «portuguesa» que en otras regiones de Brasil.

La introducción de los laicos en la Iglesia se hacía a través de las hermandades o cofradías y de las órdenes terciarias, que a imitación de Portugal, alcanzaron en Brasil un gran desarrollo. Las hermandades se relacionaban más con las características raciales, sociales o ideológicas, que con las profesionales. Había hermandades de terratenientes, comerciantes, artesanos, soldados y esclavos. Las hermandades ponían de manifiesto sus peculiaridades y sus tradiciones a través de las celebraciones de patronos, promesas, procesiones, etc.

Era costumbre que los elementos más distinguidos de la sociedad erigieran en las ciudades una pequeña iglesia, y formaran una cofradía dedicada al Santísimo Sacramento. Con frecuencia, otros grupos intentaban mantener una capilla en esa misma iglesia, hasta que podían levantar la suya propia.

Estas cofradías y sus pequeñas iglesias proliferaron en las ciudades. Patrocinadas por la Jerarquía eclesiástica y organizadas para la oración, las obras de caridad, las sociedades de enterramiento o los servicios sociales, las cofradías proporcionaban el contexto de la vida religiosa en la urbe. Tanto en la América española como en la portuguesa, se puede hablar de una «ciudad minera barro-

ca», en la que podían encontrarse elaboradas ornamentaciones y oropeles en edificios de menor importancia (Lokhart y Schwartz, 1992).

12. *La expulsión de los jesuitas*.

Hemos mencionado que la expulsión de los miembros de la Compañía fue una de las medidas más arbitrarias que se tomaron dentro del contexto del regalismo portugués, encarnado de manera especial por el marqués de Pombal. Los jesuitas, probablemente los más activos misioneros del Brasil, gozaban de cierta fama de independencia con respecto a la Corona, entre todas las demás órdenes religiosas. Era además la orden más próspera y la institución que contó con mayor número de esclavos en todo Brasil. Muchos colonos venían quejándose desde antiguo por la actitud de los miembros de esta orden. No olvidemos que desde el principio, fue casi una cruzada particular de los jesuitas el empeño por defender al indígena de los abusos de los colonos, así como de las expediciones de los *bandeirantes* que realizaban incursiones hacia el interior de la colonia con el fin de conseguir indígenas para resolver la demanda de mano de obra en los ingenios azucareros y en los yacimientos mineros.

Pombal llegó a considerarlos como un grupo con intereses creados contrarios a los de la metrópoli. En esto influyeron actitudes como la oposición al Tratado de Límites, sus quejas contra la Compañía del Grão-Pará, o su control de numerosos poblados indígenas, que en la práctica escapaban al omnipresente poder del Estado. Desde el punto de vista económico, era muy apetecible la idea de confiscar y revender las inmensas propiedades que la Compañía poseía en el Brasil. En cualquier caso, la situación de los jesuitas en Brasil era una prolongación de la que vivían sus hermanos de orden en Portugal y en gran parte de los países católicos de Europa. Ya hemos visto como la inquina de Pombal se dirige contra la nobleza pero también contra esta orden religiosa.

Se desató en Portugal una campaña de infundios y desprestigio contra la Compañía de Jesús, en la que se les llegó a acusar de haber tomado parte en un intento de asesinato del rey José I. La campaña llegó a su culmen cuando el 3 de septiembre de 1759 se decretaba su expulsión de todos los territorios de la Corona Portuguesa.

En Brasil se concentraron todos en los principales colegios de la Compañía (Río, Bahía, Recife y Pará) y desde allí embarcaron hacia Europa en 1760 un total de 417 jesuitas, de los 670 que entonces se encontraban en la colonia. Solamente quedando los más ancianos, los estudiantes y algunos novicios.

La actitud de los brasileños ante la expulsión fue variada. En general, el pueblo protestó lo que consideraba una medida arbitraria e injusta. Los funcionarios

menores, encargados de hacer cumplir la orden de salida obedecieron, pero procuraron evitar sufrimientos innecesarios a los expulsos. En cambio, no se puede generalizar esta actitud en el caso de virreyes, capitanes generales y otras altas autoridades, que apoyaron la expulsión. De manera especial hay que referirse al estado del Grão-Pará y Maranhão, donde había sido nombrado gobernador el hermano de Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, con órdenes específicas para fomentar la economía y tomar nota de los bienes y actividades de los jesuitas.

Cuenta Serafim Leite como la marcha de los jesuitas fue un proceso edificante para todo el pueblo brasileño, y señala como ejemplo la actitud de los jesuitas de Bahía. Antes de embarcar celebraron misa en la misma ciudad en la que 211 años antes Manuel de Nóbrega había celebrado la primera misa de los jesuitas en América. Antes de consumir la última partícula consagrada, el celebrante impartió la bendición con el Santísimo a todos los asistentes, y con este acto se despedían de la tierra que abandonaban, conscientes de que si Dios permitía acto tan injusto era por hacerles partícipes de la Cruz de Cristo, y que finalmente la justicia y la verdad triunfarían[3]. Lo cierto es que pocos años más tarde la Compañía sería disuelta, y tras su rehabilitación en 1814, se abriría el camino de retorno a Brasil, que no se produjo hasta 1841.

13. *La Iglesia y los esclavos.*

A la Iglesia se le pedía, en general, una actitud favorable a la esclavitud, sin la cual sería difícil obtener todo el rendimiento que convenía a los intereses de la metrópoli. No faltaron entre algunos religiosos incluso justificaciones doctrinales para el mantenimiento de la esclavitud. Aunque se exigía el bautismo de los esclavos antes de embarcar hacia los puertos brasileños, el trato que se les daba, en general, distaba mucho del que correspondería a hermanos en la fe. Salvo en caso de sacerdotes o laicos particulares, los esclavos encontraron poco apoyo o defensa de sus derechos en el Brasil colonial.

El tráfico de esclavos negros e indios se intensificó en el siglo XVIII a causa del «ciclo del oro». Su trabajo se desarrollaba en las minas, la ganadería y el cultivo de la caña de azúcar. También los indios eran obligados a trabajar a la fuerza en ingratas labores y trasladados a los mercados de Río y São Paulo. Eran pocas las voces que se levantaban protestando contra esta injusta situación.

3 «Os padres, esses, sabiam que só Deus triunfa definitivamente. Tiveram consciência disso e alguns deles chegarama ver restaurada a Companhia de Jesus passada a tormenta. Em vez de sentirem abatidos, juntos todos na capela do noviciado, endereçaram a Deus graças e louvores por serem julgados dignos de padecer pelo nome do Cristo. Alguma lágrima brilharia nos olhos dos que partiam da terra que amavan. Todavia o que lhes brotou dos labios não foram quixumes, senão o *Te Deum laudamus, te Dominum confitemur*!» (Leite, 1965: p.232).

En el año 1741, Benedicto XIV promulgó una bula en la que condenaba todo tipo de esclavitud que se ejerciera sobre los amerindios. Lamentablemente, la bula fue contestada por la Corte de Portugal, cuyo rey no le dio el *placet* necesario, además de no estudiarse ni tomarse en serio. Pero por parte de muchas de las gentes de Iglesia fue tomada como modelo a seguir. Son varias las intervenciones de obispos a favor del buen trato de los esclavos de las que tenemos constancia (Rubert, 1992: 349-350).

Desgraciadamente, las *bandeiras* paulistas siguieron invadiendo aldeas de indios cristianizados en el sur, llevándose como esclavos a muchos de ellos ya bautizados, pese a las protestas de los misioneros. De hecho, como ya venían haciendo tiempo atrás, ni siquiera respetaron las misiones indígenas españolas.

En Río, Bahía y, sobre todo, en Minas, muchos indios fueron obligados a trabajar en condiciones durísimas que, además, dificultaban la evangelización.

Junto a las actuaciones particulares, es interesante señalar las numerosas hermandades que se constituían para defender los derechos de los negros. Algunas de ellas, como la de Nuestra Señora del Rosario, y otras puestas bajo el patrocinio de santos de color, fueron privativas de los negros, tanto libres como esclavos. Se multiplicaron por todo Brasil dando amparo y consuelo a sus asociados, y en sus estatutos contemplaban la colecta de dineros para comprar la libertad de hombres esclavizados.

Especialmente a partir de las *Constituciones* de Bahía, muchos vicarios y capellanes de los ingenios azucareros pusieron mayor interés en la instrucción real de esclavos africanos, aunque tuvieron que enfrentarse a numerosas dificultades. De las diócesis de Mariana, de Bahía y de Río de Janeiro salieron pronto ordenados sacerdotes negros mulatos y hasta indios.

14. *Iglesia y vida cultural.*

A diferencia de lo que sucedía en la América española, en Brasil las autoridades metropolitanas pusieron poco —por no decir nulo— interés por la educación superior. De hecho, en el siglo XVIII siguió la Iglesia a la cabeza de la enseñanza, principalmente a través de los colegios de los jesuitas y de otras escuelas de Gramática, etc. En una sociedad en donde la educación no recibía ningún estímulo por parte del Estado, donde la devoción religiosa tenía prioridad sobre la educación, donde no había imprenta, universidad ni libre circulación de libros, los jesuitas lograron establecer una importante red educativa mediante sus colegios-seminarios, misiones y pueblos. Los colegios formaban a los candidatos que querían entrar en la Compañía de Jesús, al clero secular e incluso oficios

laicos. En el siglo XVIII se crearon tres nuevos colegios, en Recife, São Luis del Maranhão y Belém do Pará.

Además de los miembros de la Compañía de Jesús, ejercieron labores educativas otras órdenes religiosas como los benedictinos y oratonianos, junto con el clero secular. En el caso de los oratonianos, su actividad fue apoyada por Pombal, que veía en ellos ciertas tendencias galicanas y jansenistas, lo que facilitaría la injerencia del gobierno civil en labores eclesiásticas. Pero esta orden no llegó a arraigar en Brasil, abandonándolo a principios del siglo XIX.

Tras la expulsión, y dentro de la dinámica propia del siglo tendiente a recortar el poder y la influencia de la Iglesia, se trató de establecer una educación superior laica, que no contaba con ninguna tradición en Brasil. Pero la metrópoli se opuso, y solo se pudo aplicar ese laicismo a la enseñanza primaria (Sarabia, 1991: 845).

El vacío educativo generado tras la expulsión de los jesuitas trató de paliarlo tanto el Estado como otras instituciones religiosas. Pombal introdujo el subsidio escolar, con el fin de pagar las escuelas de patronazgo real. Se contrató a profesores de retórica, gramática, filosofía, procedentes de Portugal. Los portugueses que ahora ocupaban los poblados indios del interior antes administrados por jesuitas instruían a los niños en las primeras letras, la elaboración de encajes y el tejido. En 1776 los franciscanos de Río actualizaron sus programas con el fin de incluir la física, geometría e historia natural. El obispo de Pernambuco estableció en Olinda un seminario, basado en los principios de la reforma de Coimbra, donde se daba mucha importancia a la enseñanza de la ciencia.

En cuanto al cultivo de las ciencias, tan impulsado por las monarquías ilustradas, también aparecen importantes aportaciones por parte de miembros de la Iglesia. Señala Leite que los jesuitas del Brasil fueron autores de importantes trabajos geográficos y cartográficos. En 1729, Juan V nombró a los padres Diego Soares y Domingo Capassi *matemáticos regios do Estado do Brasil*, con el encargo de realizar trabajos geográficos y cartográficos del Brasil, para los que utilizaron los mejores métodos científicos.

15. *Las nuevas ideas.*

En el siglo XVIII se extendieron por Europa, y por los territorios coloniales, nuevos sistemas filosóficos que rompían una larga tradición representada por el pensamiento escolástico. Se generalizan movimientos heterodoxos de índole anticlerical y ofensas a la Iglesia, que en ocasiones se materializan, como hemos ido viendo, en actitudes anticlericales por parte de los gobernantes en países de larga tradición católica, como es el caso de Portugal.

El problema de estas corrientes es precisamente que nacen dentro del seno de la Iglesia, a veces de la mano de católicos que no saben buscar la síntesis entre renovación y tradición, y se lanzan imprudentes a difundir las nuevas ideas que atentan contra el espíritu y la doctrina de la Iglesia. De hecho, su expansión se dejará sentir en la decadencia de las órdenes y el enflaquecimiento de la fe en todas las capas sociales. Contribuirá a ello, además, un *padroado* cada vez más instrumentalizado en servicio del Estado (Rubert, 1992: 341-342).

El jansenismo, que tendrá cierta expansión en Brasil, contenía desviaciones doctrinales acerca de la gracia y la salvación, y con el tiempo irá generando una actitud de oposición al papa y a los jesuitas. Como señala Francisco Martín, «la historia del jansenismo es un prólogo de la extinción de la Compañía. Otros jansenistas se pasarán después al campo de la Enciclopedia y ayudarán con sus ideas al triunfo de la revolución» (Martín, 1999: 273). Uno de los obispos que ocupó la sede de Olinda, monseñor Tomás da Encarnaçâo Costa e Lima (1774-1784), se dejará influir por estas ideas, lo que le convertirá en enemigo acérrimo de los jesuitas, llegando a publicar una carta pastoral contraria a las doctrinas difundidas por miembros de la Compañía. Similar fue la actitud de fray Antonio do Desterro, obispo de Río de Janeiro, que ocupó la sede en tiempos de la expulsión (1746-1773).

Junto a actitudes que manifiestan servilismo, también se encuentran numerosos ejemplos de miembros de la jerarquía que supieron resistir con fortaleza y valentía las intromisiones del poder civil en el seno de la Iglesia.

16. *La formación del clero*.

Constituía una importante preocupación de obispos y prelados la buena formación del clero de sus circunscripciones. Algunos de los obispos se comprometieron seriamente en la fundación de un seminario tridentino, pero encontraron enormes dificultades por la poca disposición mostrada desde la Corte.

Después de la fundación del seminario de Bahía, cerrado por falta de medios, el primer seminario propiamente tridentino fue el de san José de Río de Janeiro, erigido en 1739 por fray Antonio de Guadalupe tras múltiples dificultades, y entregado al clero seglar para su dirección. Éste será el primero de una serie de seminarios, dirigidos algunos de ellos por seglares y otros creados por impulso directo de los jesuitas. La Compañía se hizo responsable de la fundación de seis de ellos en São Paulo (1746), Salvador (1747), Paraiba y Mariana (1748), Belém do Pará (1749) y São Luis del Maranhão (1752). En estos seminarios se formaron, y posteriormente recibieron la ordenación sacerdotal, junto a una mayoría blanca, tanto negros e indios como mulatos y mestizos. En este

sentido, la Iglesia reaccionaba contra el racismo imperante en la colonia, tratando de equipar en la medida de lo posible, los derechos de unos y otros.

Otra iniciativa de los jesuitas fue la creación de seminarios más pequeños en Belém da Cachoeira, a finales del siglo XVII, y en Aquiraz y Paranaguá, en el siglo XVII.

Otros dos seminarios diocesanos se fundaron sin influencia de los jesuitas, en Río de Janeiro (1740) y Olinda (1800). El obispo de Pernambuco, creador del seminario de Olinda, quiso basarlo en los principios de la reforma de Coimbra, donde se daba mucha importancia a la enseñanza de la ciencia. Señalamos antes que este seminario tuvo desde el principio orientación de corte liberal, y será semillero de nuevas ideas.

Conclusiones.

La Iglesia acompaña al Brasil en las vicisitudes que marcan el camino hacia el complicado siglo XIX. Bajo el régimen de patronato, y soportando las condiciones a veces duras impuestas por el absolutismo, ha continuado su ingente labor misionera y evangelizadora, tratando de favorecer en la medida de lo posible los intereses, espirituales ante todo, pero también materiales, de los más desfavorecidos en el virreinato. Aunque corresponde ya a otra página de la historia del país, apuntaremos que en su interés por permanecer al lado del pueblo, el proceso de independencia fue apoyado a escala particular por algunos miembros del clero brasileño, incluyendo altas personalidades eclesiásticas, como el obispo de São Paulo.

Capítulo IX

La evangelización y sus repercusiones en la reflexión teológica ibérica y americana

Francisco Moreno y José Antonio Benito
Instituto Bartolomé de Las Casas/ Universidad de Valladolid

1. *Teología y vida.*

La historia de América no se entiende desconectada de la teología. El mismo proyecto colombino fue analizado por la Junta de los Reyes Católicos, formada preferentemente por teólogos. Descubridores, conquistadores, pobladores y evangelizadores, por el mero hecho de ser cristianos, poseían una teología implícita y fueron vigilados en su teología práctica por teólogos moralistas. Reyes y papas, virreyes y arzobispos, gobernadores y prelados, alcaldes y párrocos, regidores y doctrineros fueron contemplados en el espejo del evangelio y el discernimiento de la moral. La plenitud teológica vivida en la península ibérica se proyectó en intrépidos misioneros que desplegaron una gran creatividad a la hora de aplicar su alto nivel teológico y celo por la misión en una realidad nueva. De igual modo, la gente del común, los fieles cristianos llevarán su trasfondo religioso a sus lugares habituales de trabajo, concretándose en cofradías, hermandades, devociones populares.

Junto al cristianismo que traían del viejo continente debe estudiarse lo que el Nuevo Mundo les suscita. El primer relator de asuntos indianos, aparte de Colón, fray Ramón Pané, nos manifestará en 1493 que su objetivo fue transmitir por escrito «lo que he podido aprender y saber de las creencias e idolatrías de los indios y de cómo veneran a sus dioses» (Pané, 1974: 21). Fray Jerónimo de Mendieta relatará la empresa americana de los Reyes Católicos a la luz de parábola del banquete contenida en el evangelio de san Lucas, según la cual Dios envió mensajeros a convidar a otros para que usufructuaran el banquete preparado. De igual modo, el padre José de Acosta, en *Historia Natural y Moral de las Indias* intentó escribir, más de allá de la naturaleza, acerca del hombre. El misionero vive la experiencia del nuevo mundo descubriendo en su ser la dimensión al Dios creador y salvador.

Este formidable encuentro de ida y vuelta llegó a generar en América un *método teológico genuino y propio,* basado en la realidad nueva, conocida, no sólo de modo directo sino de la mano de las ciencias empíricas, y que unido a la práctica pastoral, le llevará a dar una importancia capital al asunto de la salvación, tanto de los indios como de los propios españoles. La «plenitud teológica» (Pereña, 1986) vivida por la Escuela de Salamanca, con su riqueza humanística utópica y hondura espiritual, al tener que iluminar el gran despliegue evangelizador, necesariamente tuvo que chocar con la realidad cotidiana y someterse a un proceso de verificación que le obligó a trabajar con nuevo ardor, creando nuevos métodos y estrenando distintas estrategias.

La teología se va a construir en diálogo permanente con la sociedad de su tiempo. Es evidente que la nueva sociedad indiana, múltiple y compleja, demandará soluciones dispares a la teología. Si el nuevo mundo aportó novedades en la cosmovisión de americanos y europeos, también posibilitará la oportunidad de una gran creatividad en la teología en diversos apartados. Como dice el padre Juan Villegas «la forma de evangelización del indio suscitaba también problemas teológicos» (Villegas, 1975). Desde el momento de las Capitulaciones de Santa Fe con Colón los Reyes Católicos se comprometieron a impulsar la evangelización del indio. Tal decidida voluntad y compromiso conllevaba una concepción del pecado y de la gracia, de la salvación universal de los hombres de acuerdo con la fe en Cristo y un concepto de Iglesia. Podemos sintetizar en las siguientes categorías las cuestiones teológico morales planteadas:

1.1. Conquista y dominación.

Éste es el punto de interés primordial para la evangelización, puesto que la cuestión fundamental es la de la *licitud y legitimidad* de la conquista y el dominio de los nuevos pueblos. Básicamente es una pregunta ética. La *legitimidad de la conquista de las Indias* será uno de los aspectos más destacados. Las voces más autorizadas de la intelectualidad europea presentan un predominio del agustinismo político que justifica, de acuerdo con la teoría de la guerra justa, las guerras de conquista como guerras religiosas. Es una idea teocrática que termina por propugnar un totalitarismo político-religioso en el que paganos y enemigos serían lo mismo, como había sucedido en la multisecular empresa hispana de la Reconquista. De acuerdo a la moral de la época, la guerra «justa» se aplicaba a los países cristiano como un «pleito de familia», pero a los no cristianos se aplicaban las leyes de la «guerra romana» con los consecuentes saqueos, represalias o esclavitud de los vencidos. Tales ideas son las postuladas por uno de los maestros parisinos, el escocés Juan Mayor, profesor de Vitoria, el cual creía que la evangelización precisaba de la previa colonización. Jacques

Almain es del mismo parecer. Por su parte, el cardenal Cayetano distingue tres tipos de indígenas: usurpadores de tierras cristianas, los que vivían en tierras de cristianos y los indios. Nadie tiene derecho a ocupar su tierra a los de la tercera categoría, esto es, a los indios.

En España sigue vigente el postulado del papa Gregorio VII: «Los pueblos paganos deben convertirse o desaparecer». Es la versión del agustinismo político representada por Matías Paz y Palacios Rubios quienes concluirán que los indios tienen derecho a la libertad personal pero sólo si aceptan el régimen colonial. Será la postura encarnada por Ginés de Sepúlveda o el anónimo parecer de Yucay, próximo al virrey Francisco de Toledo.

1.2. Dignidad humana.

Es la otra gran cuestión y que, además, subyace en la anterior. Es el asunto central del sermón del dominico Antonio Montesinos en La Española, en 1511. La pregunta clave «¿estos no son hombres?» es la que da pie y sustenta a las demás. En aquellas circunstancias concretas la otra gran expresión de la dignidad humana era la libertad. El tema de la servidumbre y de la esclavitud era una cuestión palpitante en la que se verificaba si el evangelio, la buena nueva, había de tener o no repercusiones históricas. Los padres dominicos lo habían estudiado a conciencia. No veían otra alternativa o bien capellanes de encomenderos y conquistadores o defensores de los indios oprimidos e indefensos. Sermón que causó gran malestar a los españoles y que enjuiciaron ante la corona española a los dominicos y franciscanos. Pero también, va a influir mucho en la vida de Bartolomé de Las Casas. La idea central del sermón era la de que todos vivían y morían en pecado mortal por la esclavitud y trabajos que imponían a los indios y por las injustas guerras que les hacían y el incumplimiento de su deber de evangelizarlos:

> «Para os los dar a conocer me subido aquí yo, que soy la voz de Cristo en el desierto desta Isla, y, por tanto, conviene que con atención no cualquiera, sino que con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír... Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban es sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas con muertes y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades,

> que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿y qué cuidados tenéis de quien los doctrine, y conozcan a Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos?. Estos ¿no son hombres? ¿no tienen ánimas racionales? ¿no sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿esto no entendéis, esto no sentís? ¿cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico, dormidos?. Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros y turcos que careen y no quieren la fe de Jesucristo» (Las Casas, 1958, III: 176)

La comunidad en pleno, de forma solemne, juzga y emite sentencia condenatoria de los responsables de aquella situación. Y lo hacen desde y en nombre del indio inocente y oprimido: «estos ¿no son hombres?» Estos, es decir los que están junto a nosotros a nuestro lado y en nombre de quienes os hablamos: «Decid ¿con qué derecho y con qué justicia?» Es decir, ¿qué tribunal los ha condenado a vivir en esta situación de servidumbre y de esclavitud?

La mentalidad común con respecto a la esclavitud hacia el siglo XVI era considerarla como un hecho aceptado y regulado social, jurídica y teológicamente. Los primeros cuestionamientos vendrán de parte de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto hacia 1535, al marcar como tarea a la teología moral el juzgar la realidad a la luz del evangelio y no en acomodar la ética a la realidad. Esto le permitió a Soto informarse de la realidad de la esclavitud y su injusticia radical. Aunque es explícito en afirmar la prioridad de la justicia sobre las normas del derecho y los usos socialmente admitidos, sin embargo se muestra dudoso y contradictorio al aplicar tales criterios en el caso concreto de la esclavitud, manteniendo la licitud de la doctrina esclavista pero cuestionando la práctica concreta.

El mismo cambio se operará en el padre Las Casas hacia 1547. Aunque, como todos, fuese partidario de la esclavitud hasta 1543, su opinión comienza a cambiar al conocer de cerca el modo de esclavitud practicado por los portugueses. Del mismo parecer será Vasco de Quiroga y el dominico Alonso de Montúfar, arzobispo de México. Con todo, será el también dominico Tomás de Mercado quien en 1569 en su obra *Suma de tratos y contratos* denunciará que la práctica de la esclavitud «de suyo lícita», en realidad es «pecado mortal». Por su parte, el padre Bartolomé Frías de Albornoz, catedrático en la universidad de México, afirmará en su obra *Arte de los contratos*, en 1573, que el comercio esclavista es «contra conciencia, porque es guerra injusta y robo manifiesto». La segunda generación de la Escuela de Salamanca con Juan de la Peña, Pedro de Sotomayor, Miguel de Palacios y Pedro de Ledesma, a pesar de oponerse doc-

trinalmente a la esclavitud, por sus conocimientos económicos y políticos se dan cuenta de que un cuestionamiento radical de tan formidable negocio remecería no sólo el fuero interno de las conciencias sino las bases mismas de un injusto sistema social vigente que nadie osaba socavar. Hay que esperar a dos misioneros y teólogos capuchinos, Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans, quienes a raíz de su experiencia en Cartagena de Indias y Cumaná, y tomando como punto de partida de su argumentación la Biblia elaboren una propuesta teológico-moral en sus obras *Resolución sobre la libertad de los negros* y *Servi liberi seu naturalis mancipiorum libertatis iusta defensio* que cuestionen radicalmente la legitimidad ética, filosófica y jurídica de la esclavitud de los negros; exigirán, además, no sólo la restitución de su libertad sino también la compensación por daños y perjuicios recibidos.

Autoridades eclesiásticas y misioneras, a la luz de la multitud de informes que enviaban los misioneros del Nuevo Mundo ponen las bases para un análisis y cauce más realistas. En plena sintonía con esta lucha por la dignidad personal, rescatamos al sacerdote diocesano mexicano Fernando Ortiz de Hinojosa, quien regentó la cátedra de Artes y Teología en México, a fines del siglo XVI, y quien en plena polémica sobre la inculturación de la terminología teológica propone el uso del término *tlacatl* en los catecismos mexicanos por el de «persona» (Saranyana, 1999: 312). De igual modo, defiende la dignidad de los indios por entender que «fue cosa cierta que no perdieron el dominio ni señorío por la conversión a la fe ni por haberse sometido al de los reyes cristianos de Castilla y León por concesión apostólica» (*Ibid*.).

1.3. Política.

En el campo del ordenamiento y organización política la cuestión central que se plantea es la de los límites del poder, tanto del papa como del rey, para anexionarse o disponer de los pueblos y repúblicas que se van conquistando. En 1537, Paulo III, en su bula *Sublimis Deus* declara que los indios son hombres y por tanto destinados a la salvación. En 1539, Francisco de Vitoria, a raíz de los hechos poco cristianos en la conquista del Perú, se cuestiona la presencia hispana en Indias —el mismo Carlos V pareció dispuesto a abandonar sus posesiones— y escribe las *Relectio de Indiis*. Partiendo de la libertad natural e igualdad jurídica de todos los hombres señala siete títulos ilegítimos entre los que destacan la autoridad universal del emperador y la del papa. A continuación indica siete títulos legítimos para justificar la guerra y ocupación del territorio: el derecho de natural sociedad y comunicación libre; derecho de evangelización o propaganda de la fe; derecho de intervención para que los convertidos no vuelvan a la idolatría; dar un príncipe cristiano a los convertidos; derecho

de intervención para evitar la tiranía, sacrificios y leyes vejatorias; la elección verdadera y voluntaria.

1.4. Economía.

Aquí, el gran punto debatido fue el de la *encomienda* como institución económica. En ella se reflejaba una estructuración social que marginaba a las mayorías indígenas y las empobrecía. Otras de las inquietudes económicas de los teólogos y misioneros son las alusiones y estudios acerca de los tributos e impuestos con que se obligaba a los indios. También manifiestan profundo interés por el préstamo con interés que está en alza en la banca, el comercio, los seguros, así como los cambios de moneda. Los teólogos deben analizar la inflación y el valor del dinero, la legitimidad y los límites de las ganancias, los monopolios y los impuestos. Para abordarlos, se valen de las fuentes escriturísticas, los Santos Padres o el Derecho Canónico. Ni convalidan ni condenan sin más la nueva y cambiante realidad, la valoran y estudian a la luz de la teología moral y pastoral. Ayudan a confesores y mercaderes en la búsqueda de una moral financiera basada en la justicia y que posibilite a los comerciantes, cambistas y banqueros una conciencia tranquila, que armonice las «necesidades sociales de la nueva sociedad con la expansión económica y la defensa de los humildes dentro de la nueva valoración del dinero» (Gómez Camacho, 1988).

1.5. Moral.

En el terreno específico de la teología moral sobresale sin duda la preocupación por el tema de la justicia. La evangelización no es un asunto que se ocupa solamente de exponer doctrinas sino de contribuir a instaurar el reinado de Dios y su justicia como tarea prioritaria. En toda esta empresa, destaca la conciencia crítica de una nación que somete a sus mejores pensadores, filósofos, juristas, teólogos la consulta sobre la licitud y moralidad de la conquista del nuevo mundo.

De hecho, el propósito inicial de la Corona era poblar las Indias pacíficamente con campesinos y artesanos, gente útil para el trabajo, de vida ejemplar a los ojos de los indígenas, propicia para arraigarse a la tierra y favorecer la integración social y cultural de la población aborigen. Sólo en el segundo viaje colombino, se llevan armas por temor a que Portugal le dispute las nuevas tierras. Sin embargo, al proyecto de Ovando de colonizar pacíficamente la tierra, le sucede el plan esclavista de Colón y la indignación de la reina Isabel la Católica. Hasta 1518, la Corona no da licencia de conquista a Hernán Cortés. Pero, ¿qué fundamentos jurídicos existían para justificar esta decisión? Por una parte, debemos recordar los antecedentes medievales de la guerra justa —declarada

por una causa justa, por la autoridad competente y con rectitud de intención, sin llevarla más allá de su propósito—: el poder universal del papa tanto espiritual como temporal ante la Cruzada contra el Islam permite que los papas den bulas y decretales para expulsarlos de la Cristiandad. Otro fundamento lo aportaban las bulas del papa Alejandro VI por las que se hacía concesión a Castilla de las tierras descubiertas con la obligación de evangelizar.

Ante los abusos de algunos conquistadores se alzan voces de denuncia y petición a la Corona de un nuevo marco legislativo. La primera fue la de Antonio Montesinos y los dominicos de La Española, en 1511: denuncia la explotación de los encomenderos en sus indios negando la absolución a los que les tratasen injustamente o hiciesen la guerra. Como fruto de estas gestiones se promulgan las Leyes de Burgos, 1512, en las que se proclama la racionalidad y libertad del indio. Se insiste en el buen trato concediéndoles un descanso de 40 días después de trabajar cinco meses, deben ser bien alimentados con carne, y se nombran a dos visitadores para vigilar su cumplimiento. En adelante podrán repartirse indios pero reglamentando su trabajo.

Otra fórmula será la del *Requerimiento*, año 1514, del doctor Palacios Rubios. Se trata de un documento por el que se justifica la guerra y la presencia hispana en virtud de la donación papal. Se usó en Cajamarca con Atahualpa. Comenzaba por sostener la creación del mundo y del hombre por un Dios Creador, el carácter institucional de la Iglesia y el carácter del poder temporal y espiritual del papa, que había otorgado a los soberanos españoles. Si aceptaban que la Iglesia era «señora y superiora del Universo» y obedecían a los Reyes, el capitán requirente los recibía «con todo amor y caridad»; si no, se les amenazaba con la guerra, la esclavitud y la pérdida de todos sus bienes.

En adelante, se elaborarán las Ordenanzas sobre el buen tratamiento a los indios y manera de hacer nuevas conquistas (Granada 1526). Leyes que ordenan vayan dos clérigos o religiosos, con el fin de ayudar a que la conquista se logre sin ofensa divina y de acuerdo con la política indigenista de los Reyes Católicos de conseguir la conversión pacífica del indígena.

Una de las asambleas decisivas para ventilar los problemas indianos será la Junta de 1542 en la que se promulgan las Leyes Nuevas. Las protestas del padre Las Casas y otros frailes ante la Corona, motivaron la convocatoria de una Junta que promulgó las llamadas Leyes Nuevas. Se abunda en el buen trato a los indígenas —abolición de la esclavitud, la servidumbre personal o los trabajos pesados— y se reforma el sistema de encomiendas.

Las reacciones contra tales leyes fueron violentas, viéndose el monarca obligado a suspenderlas aunque persistiese la orden de quitar los indios a las autoridades civiles y eclesiásticas.

Pocos años después se abre una encendida polémica entre el padre Bartolomé de Las Casas y el doctor Ginés de Sepúlveda en 1550. El primero escribe el *Confesionario* donde condena la conquista por injusta y *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (evangelización sin conquista armada)[1]. El segundo escribe el *Demócrates alter* donde sostiene que la guerra era justa porque los indios eran idólatras, por sus pecados contra natura, por su rudeza para difundir la fe y para proteger a los débiles dentro de los mismos indígenas. La rudeza les incapacitaba para la vida política y justificaba que pudieran ser esclavos de los superiores basándose en Aristóteles. Entre los asistentes a la polémica estaba Domingo de Soto, quien —como secretario de la reunión— recapitula y nos da su propio parecer en tres puntos: No se puede imponer el bautismo por la fuerza ya que sería hacer injuria a la misma fe; no es lícito someter a los infieles por las armas con el fin de predicarles y facilitar el bautismo espontáneo; la concesión pontificia a los Reyes Católicos por las bulas alejandrinas fue para evangelizar, en el caso de que las autoridades de los pueblos indígenas impidiesen la pacífica predicación, podrían los misioneros ser protegidos por las armas; si algunos pidiesen la fe espontáneamente, podrían ser confiados a la protección de los reyes católicos para evitar la vuelta a la increencia. Fruto de sus discusiones fue la Real Cédula-Instrucción de 1556 sobre descubrimientos y las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* de 1573, en las que se insta a los españoles que tengan «paz y caridad para los indígenas a los cuales no se debe agraviar». Se puede concluir afirmando que la Corona española, ayudada por la Universidad, quiso crear en América un estado de Derecho, precedente de los actuales Derechos Humanos. En 1573 se suprime el término «conquista» por el de «pacificación». En realidad, la conquista de América no se interrumpe jamás. Aunque a finales del XVI España había consolidado un gran imperio que iba desde California, el Cañón del Colorado y la Florida hasta la Patagonia, y desde el Atlántico al Índico, sin embargo, en el momento de la Independencia se seguía explorando y conquistando.

1.6. Utopía.

Colón inauguró una serie de escritos que ubicaban el Paraíso en América. Tal sueño del paraíso perdido y encontrado en América tuvo numerosos seguidores. También inaugura la actitud de asombro que escribían los primeros cronistas

1 Con la evangelización pacífica, el padre Las Casas propone la conservación de las costumbres e instituciones prehispánicas compatibles con la religión y civilización cristianas, así como la ilicitud del recurso a la guerra y a la violencia institucional para la cristianización de los naturales. Sostiene la tesis de que todas las razas y naciones, especialmente las indianas, son capaces de entender el mensaje evangélico.

andinos y primitivos historiadores. Uno de ellos, F.A. de Montalvo escribió en *El Sol del Nuevo Mundo* (1683): «Es tan afortunado por naturaleza este Nuevo Mundo que no tiene cosa mala... La tierra del Perú es la más rica y feliz que conoce el mundo». Antonio de León Pinelo en su obra *El Paraíso en el Nuevo Mundo,* llega a ubicarlo en el Perú, en las inmediaciones de Iquitos, en las márgenes del río Marañón (León Pinelo, 1943). Con singular simpatía y gracia pondera igualmente al Perú el agustino fray Antonio de la Calancha (Benvenuto y Lohmann, 1938: 40-41).

El ambiente milenarista, utópico, mesiánico, joaquinista, se vivirá en América. Las utopías novohispanas serán protagonizadas por Martín de Valencia y los primeros franciscanos, exponentes más del providencialismo español que de otros ideales extraños. De carácter social misional, en la línea de la propuesta de Tomás Moro, figuran las de Bartolomé de Las Casas y su convivencia de familias de labradores españoles con indios y la de los hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga. Cercano al milenarismo joaquinista por las alusiones a la iglesia primitiva y a la pobreza, pero sin referirse al fin de los tiempos, está fray Jerónimo de Mendieta en su monumental *Historia eclesiástica Indiana* de 1598. Gregorio López publicó en 1586 una importante exégesis *Tratado del Apocalypsi* en el que dividía la historia en seis etapas, insistiendo en que desde el comienzo había existido vida monacal, y recalcaba que se daba un progreso continuo desde una vida de barbarie en el inicio hasta la perfección de la ley evangélica en el fin de los tiempos. El Apocalipsis sería una «historia profética disfrazada de figuras».

Por último, conviene resaltar en el mundo peruano el mesianismo andino representado en el heterodoxo Francisco de la Cruz quien llegó a explicar que Lima sería el centro de la cristiandad, la «nueva Jerusalén», donde reinaría como rey-sacerdote, verdadero David y nuevo rey-papa. El ex-dominico, se casará con doña Leonor de Valenzuela, ante la complacencia de algunos sectores criollos[2].

El mesianismo indígena estaría representado por Guamán Poma de Ayala y el uso hecho del relato popular andino de las tres edades del mundo. También hay que referirse a la figura de santa Rosa de Lima, quien fue tomada por los indios y criollos como muestra de su identidad cultural y religiosa a raíz de su beatificación y la identificación metafórica con la «mujer vestida de sol y con doce estrellas sobre su cabeza» del Apocalipsis.

2 Su obra más importante es *Declaración del Apocalipsi* en 1575, síntesis de su exégesis y la recopilación de las distintas profecías del dominico desde la cárcel inquisitorial. Denuncia los vicios de la Iglesia de Europa y concluye con la "reforma" de la Iglesia y su paso a Indias, de acuerdo con el anuncio en el Apocalipsis.

2. *Resultados, proyección.*

Según Luciano Pereña, se puede decir que el desarrollo teológico de Hispanoamérica está marcado fuertemente por el influjo de Francisco de Vitoria y otros miembros de la Escuela de Salamanca como Domingo de Soto, Melchor Cano, Diego Chaves, Juan Gil de Nava, Vicente Barron, Domingo de las Cuevas, Miguel de Palacios, Alfonso de Castro y Pedro Soto Mayor. Las principales cátedras de teología en España fueron ocupadas por los discípulos de Vitoria. El principal acento de esta teología estuvo marcado por el estudio teológico de la ilicitud o licitud de las guerras de Conquista. Se pueden destacar tres grandes etapas o generaciones de teólogos que marcaron pautas en la reflexión teológica de América:

La primera generación, creadora y más revolucionaria: años de 1534-1558, va de Francisco de Vitoria a Domingo de Soto. Trata de sacar las últimas consecuencias prácticas y políticas al someter a proceso crítico las guerras de conquista. La segunda generación, de expansión cultural y proyección americana, corre entre Juan de la Peña y Bartolomé de Medina (1559-1580). Su objetivo era tratar de restar legitimidad, licitud y validez a las guerras de conquista, que hasta entonces habían justificado la presencia española en América. La tercera generación, que se caracteriza por su sistematización doctrinal y la aplicación práctica de la tesis vitoriana, va entre las figuras de Bañez y Suárez (1584-1615).

Se da en la década de 1550 un trasplante de la reflexión teológica de Salamanca a las Indias Occidentales. Los principales centros se encuentran en: la universidad de México, universidad de Lima y los colegios universitarios de: Santo Domingo, Perú, Nueva España, Bogotá, Quito y Guatemala. El ciclo se abre con la reflexión de fray Alonso de la Veracruz (1553) y continúa con la publicación del tratado *De Procuranda Indorum Salute* en Salamanca (1589), elaborado en Lima por José de Acosta en 1577.

Si nos centramos en el Perú se destaca la figura del jesuita José de Acosta (1540 –1600). A caballo entre el II y el III concilio limense, entre Loaysa y santo Toribio, resulta ser el mejor expositor del concilio de Loaysa y preanuncia las soluciones del III concilio. *De Procuranda Indorum Salute* se puede considerar como el mejor manual de misionología de la época, y sintetiza la teología hispana del momento. Así, trata temas como el universalismo de la salvación, la necesidad de la fe en Cristo para la salvación, la capacidad de los indios para recibir sacramentos, el debate sobre la libertad humana ante la llamada del evangelio. En toda su obra aparece un talante ecuánime y conciliador. En el tema de los justos títulos señalaba como imprudente y hasta dañino volver a encender la polémica sobre los derechos de la corona española al dominio indiano. Se distancia

del padre Las Casas en el método de «la predicación apostólica» por temerario y propuso el método de las «entradas» o expediciones misionales protegidas por soldados (Saranyana, 1999a). Su plan misional en síntesis sería: rechazar el desaliento porque a pesar del aparente fracaso, la semilla del evangelio daría sus frutos en América; conservar las costumbres autóctonas que no fuesen contra la razón y procurar una promoción natural sobre la base de un plan educativo que los «redujese» a modos de vida civilizados; no negar los sacramentos de la confesión y la eucaristía a los indios, con tal de que estuviesen preparados, ya que sería negarles el alimento sobrenatural; que los sacerdotes fuesen en todo ejemplares y desinteresados, aprendiesen las lenguas y conociesen en profundidad las costumbres de los incas; no precipitarse en bautizar hasta que los naturales no mostrasen su verdadero motivo mediante un cambio de conducta.

Al lado de él Luis Jerónimo Oré (1554-1630), franciscano peruano, destacó igualmente en el campo de la catequesis. Su principal obra es *Symbolo Catholico Indiano* (1598), que constituye un excelente compendio de la doctrina cristiana de su tiempo —Trento y III limense— perfectamente inculturado. Igualmente un aporte de interés serán los «Manuales para la formación del clero secular»: El *Manuale peruanum* de Luis Oré (1607); el *Ritual Formulario* de Juan Pérez Bocanegra (1631), que trata de unificar la liturgia de su tiempo, aplicando al Perú el ritual de Pablo V de 1528; y el *Manual* (1641) de Juan Machado de Chávez, ecuatoriano (+1653) formado intelectualmente en Lima, en la universidad de San Marcos, que busca preparar a los sacerdotes, confesores y curas para que puedan desempeñar dignamente su ministerio. Por su parte, también hay que destacar la *Instrucción de Sacerdotes con aplicación individuada a curas y eclesiásticos de las Indias* (1671) de fray Juan de Almoguera (1605-1676), trinitario, obispo de Arequipa.

De la misma forma debemos relevar a Diego de Avendaño y su defensa de los afroamericanos, quien nace en Segovia (1594) y muere en Lima en 1688, como jesuita. Entre sus obras cabe destacar *Thesaururs Indicus* (1668). Los presupuestos ético-jurídicos de la época giran en torno a las categorías de barbarie y esclavitud. Concibe al indio como bárbaro por lo que admite la guerra de la conquista, guerra lícita no por ser indios sino por ser bárbaros. Se pone del lado del indio al oponerse de modo general a la esclavitud, incluso en caso de guerra. Sólo la admite en caso de rebelión. Resulta contradictorio el aceptar la utilidad de los telares para las Indias pero que para reprimirlos acepte como motivo el de la protección de los telares metropolitanos. La contradicción más flagrante se encuentra cuando denuncia el trabajo de los yanaconas como ilegal y acepta la fuerza de la costumbre como contraria a esa ley. A pesar de ser una obra en defensa de los indios, sin embargo la finalidad primordial del autor es la conver-

sión de los indios a la fe. Por esta razón llega a aceptar la guerra y esclavitud a los rebeldes apóstatas, la reducción o supresión de tributos a los no convertidos y la aceptación de ciertos trabajos de los indios para tenerlos más a la mano para su evangelización.

El otro gran centro teológico será México. J.I. Saranyana registra veinticuatro teólogos notables en la zona novohispana. A lo largo del siglo XVI, destacan los españoles aunque ya descuella el primer criollo, Fernando Ortiz de Hinojosa, catedrático en la universidad de la ciudad de México, quien sobresale por sus planteamientos indigenistas al exigir la comunión eucarística de los indios, la inculturación evangélica en las culturas indígenas y su denuncia profética frente a los abusos contra los aborígenes. En su mayoría los profesores universitarios fueron dominicos y agustinos. En cuanto a la temática desarrollada tiene que ver con la teología profética y académica, al igual que en Salamanca. Sin embargo, al entrar en el siglo XVII los asuntos «proféticos» van dejando espacio a los especulativos, en línea tomista aunque abiertos al eclecticismo en boga, como sucedía en Europa. De hecho, algunos profesores como el jesuita Antonio Rubio enseñarán en el viejo continente. Hay una inclinación particular por los asuntos geográficos, históricos y etnográficos del nuevo mundo, así como la psicología de los naturales a la luz de los principios teológicos católicos: preparación requerida a los indios para poder recibir los sacramentos, el juicio sobre la moralidad de las costumbres sociales precolombinas, discusión sobre la legitimidad del matrimonio de los indios, valoración sobre los títulos de conquista, licitud de las formas económicas de explotación dispuestas por los españoles, si debían tributar los indios para los diezmos, idoneidad para recibir la eucaristía, licitud del repartimiento de indios y de la encomienda. La recepción del concilio de Trento en el III concilio mexicano supuso un fuerte momento para estudiar *in situ* la temática específicamente americana y en especial la inculturación de la fe en las culturas indígenas, tal como se manifiesta en los informes y memoriales que los teólogos mexicanos presentaron al debate en el aula conciliar y sinodal.

Entre diversos teólogos de la Real y Pontificia Universidad de México, cabe destacar al dominico burgalés y obispo de Quito Pedro de la Peña (1522-1583), primer catedrático de Teología dogmática. En segundo lugar, al agustino Alonso de la Veracruz, catedrático de Vísperas y de Sagrada Escritura, quien además de ser un excelente tratadista de lógica y filosofía, es un eximio teólogo; su opinión sobre los «justos títulos» se aleja de la propuesta lascasiana de una total restitución, pues «una cosa es el inicio de la guerra en orden a poseer, y otra es la justicia que existe en la retención de un reino anexado por la guerra»; de igual manera se desmarca el obispo dominico Alonso de Montúfar al declararse en contra del pago de los diezmos por parte de los indios. El salmantino Bartolomé de Ledesma

(1525-1604), dominico, catedrático de prima, obispo de Oaxaca, terció en la polémica sobre los justos títulos, declarando la ilicitud de la guerra a los infieles para obligarles a recibir la fe, pero justifica el uso de las armas si había oposición a la predicación pacífica. El dominico Pedro de Pravia (1525-1590) asturiano, sucedió en la cátedra de prima a Bartolomé de Ledesma y logra armonizar lo académico con lo profético en el marco de la tradición tomista, de acuerdo con sus maestros salmantinos Báñez y Soto; en este sentido destaca un *Parescer concorde sobre los repartimientos* para el III concilio de México, en el que sin condenar la institución, denuncia que son «injustos, perjudiciales y dañosos para las ánimas, haciendas, salud y vida de los indios y moralmente es imposible quitar estos inconvenientes haciéndose como se hacen». Por su parte, el agustino Diego de Contreras, catedrático de Sagrada Escritura, arzobispo de Santo Domingo, dentro de la tradición tomista, afirma que Dios concede todos los auxilios necesarios para la salvación, incluso tras el pecado original, salvo a los niños que mueren en pecado original. El mexicano dominico Francisco Naranjo (1588-1663) redactó un interesante comentario a Santo Tomás, en el que glosa algunos artículos de la *Suma Teológica*; el artículo primero, por ejemplo, afirmará que la Teología no sólo es posible sino necesaria, ya que además de dar un saber al creyente le alcanza la salvación eterna. El mexicano dominico Antonio Monroy (1634-1715) fue catedrático de Santo Tomás en la universidad y el primer criollo que ocupó una sede metropolitana española, la de Santiago de Compostela, fue un hierócrata moderado que defendió los derechos del papado contra el regalismo imperante, y sin caer en un ultramontanismo extremo. Como biblistas destacados figuran Juan Díaz de Arce, sacerdote secular y catedrático de prima en Sagrada Escritura, y el dominico sevillano Francisco Navarrete; son los primeros que profundizan en los cuatro sentidos de la escritura según san Agustín —literal y místico, dividido a su vez en alegórico, moral y anagógico o de las cosas supremas—.

El Colegio Máximo de México, dirigido por los jesuitas, tendió a innovar el tomismo de la mano de teólogos más eclécticos como Francisco Suárez. Conviene resaltar la orientación a la vida urbana, cierto descuido del espíritu misionero y la aplicación de la teología académica a la vida ordinaria y cotidiana, tal como lo hizo el padre Juan Martínez de la Parra.

Conclusión.

Así pues la fe en el indio y en su capacidad de libertad planteó una nueva ética para la conquista. La reflexión teológica irá cuestionando tales postulados al leer la realidad indiana y evaluar el proceso de evangelización. Múltiples memoriales, sermones o crónicas nos lo confirman en el deseo de humanizar las

relaciones entre indios y españoles. El indio es reconocido como hombre, su razón histórica hace enfocar de otro modo el tratamiento metodológico de la evangelización y conquista. En el ámbito académico es evidente el influjo de Vitoria en América por su oposición al agustinismo teocrático y su defensa de la separación del poder del papa —basado en la fe— y el político —basado en la naturaleza—. La dignidad personal procede de su ser racional y no de su fe. De igual modo, Antonio de Montesinos y el padre Las Casas, más allá de ver al indio como ser racional lo ven también como el pobre del evangelio. Es el caso del dominico Domingo de Soto en *Deliberación de la causa de los pobres,* quien, en 1545, apuesta porque «los cristianos no tengan hastío ni cansancio de ver pobres» puesto que «Dios en tantos lugares se publica por abogado y padre de los pobres». Es la perspectiva de los teólogos Melchor Cano, Miguel de Salamanca, Bartolomé Carranza, Juan de la Peña, Luis López y laicos como Francisco Falcón y Guamán Poma de Ayala. A partir de la experiencia directa en el mundo de los pobres e incorporando los problemas de su vida cotidiana al quehacer teológico se torna vital y dialogante con el mundo cultural y político de su tiempo. Melquíades Andrés concluirá: «la abundancia de pobres, la amenaza frecuente de hambre, obligó a los moralistas a plantear el problema de la caridad y de la limosna». El humanismo y antropocentrismo de la cultura renacentista permiten ubicar las constantes de la teología —doctrinal y pastoral— en América: la preocupación por defender la humanidad de los indios y la igualdad de derechos con los blancos —reconociendo al mismo tiempo la general incapacidad para percibir esto mismo en el negro y, en consecuencia, denunciar su esclavitud—; el carácter utópico de propuestas que tendían a configurar la naciente iglesia de las Indias como si fuese el renacimiento de la iglesia primitiva —«nueva cristiandad de las Indias» repetía santo Toribio—; la preocupación por incluir las cuestiones y problemas de la vida cotidiana en la temática normal de la reflexión teológica académica. Por todo ello, se hizo evidente lo que continuamente repitió José de Acosta**:** que en el nuevo mundo haya insignes teólogos.

Capítulo X

El pan de cada día y la vida eterna. Sentimiento y expresión de la religiosidad iberoamericana

María Concepción Bravo Guerreira
Universidad Complutense de Madrid

La trascendencia de lo religioso en lo cotidiano y lo privado, o en lo oficial y público, fue una constante en la vida de las gentes que habitaron la vieja Europa en el tránsito del medioevo a la modernidad. Los nuevos Estados se fraguaron en la conciencia religiosa del ideal cristiano. Más allá de la simple concepción política de los gobernantes, también las sociedades campesinas o urbanas se asientan en la búsqueda de la unidad de una fe y un credo que garantice el equilibrio amenazado por la proliferación de sectas heréticas o por la pujanza emergente de minorías religiosas que ponían en peligro el poder de otros Estados y la integridad de esas sociedades.

La Iglesia misma —como institución, con el papado y el alto clero— en su manifestación de un poder temporal que le otorgaba, además del control de las conciencias, la imposición de una autoridad cada vez más cuestionada por los gobernantes de los reinos de la Cristiandad, vivía una fase crítica que cristalizará en movimientos que son el preludio de las grandes reformas: la protestante y la católica.

Como ha señalado Jaime Vicens Vives el vigoroso desarrollo de la religiosidad en las masas populares, que fue la plataforma adecuada sobre la que se cimentaron esas reformas, hundía las raíces en las ideas del medioevo. Pero la transformación de la mentalidad colectiva —y la religiosidad es una de sus más claras expresiones— supuso un giro inspirado por el creciente humanismo con la búsqueda de los valores individuales, que inclinó la piedad de las gentes hacia lo que se ha llamado una «religión sensible al corazón» (Mousnier, 1964: 78) en la que lo institucionalizado iba perdiendo fuerza frente a la difusión del modelo de la imitación de Cristo.

La religión de los pueblos y la religión de la Iglesia parecían marcar derroteros diferentes, no necesariamente contrapuestos, pero que perseguían fines distintos.

A finales del siglo XV el proceso de sincretización de las prácticas y las creencias religiosas en los pueblos de Europa parece un hecho incuestionable. Y es precisamente en ese momento cuando tiene lugar la gran novedad del descubrimiento de un nuevo mundo poblado por gentes de apariencia y cultura difícilmente comprensibles a la mentalidad que está cambiando de Europa, bajo los influjos del humanismo que se inspira más en la antigüedad clásica que en sus raíces medievales. Aunque estas raíces, sin duda, pervivan en las actitudes vitales de los individuos y de las sociedades, que sentían la necesidad de expresar su fe con manifestaciones visibles y externas en las que lo religioso se teñía de mundanidad profana de amor a la vida y de temor a la muerte como paradigma de lo oscuro y desconocido.

Es el sentimiento que subyace en el *Libro de Buen Amor*, cuya amplia difusión en medios tanto populares como eruditos, y no sólo en España, hizo general la exaltación de esa mezcla de inmoralidad y devoción en la que la muerte se yergue como amenaza desmesurada que destruye el mundo. En su llanto por Trotaconventos Juan Ruiz atisba que el miedo ante ella puede, no obstante, estimular el espíritu de la santidad:

> «Tú yermas los poblados, pueblas los cementerios,
> rehaces los osarios, destruyes los imperios;
> por tu miedo, los santos hicieron los salterios,
> si no a Dios, todos temen tus penas y cautiverios.»
>
> (Arcipreste de Hita, *Libro de Buen Amor*, estrofa 1554)

En este universo mental cambiante y ambiguo, aunque afirmado en la idea de los valores de una cristiandad universal, se movían los hombres y mujeres que llegados desde la península ibérica protagonizaron en el nuevo mundo la aventura del trasplante de sus propias formas de vida que hubieron de adaptar a un medio físico desconocido y con frecuencia amenazante, que tendrían que discutir y compartir con sus habitantes, a los que la Corona española —y ellos iban a ser los artífices de ese compromiso— se había comprometido a incorporar, mediante su evangelización, a la Iglesia Cristiana.

Es un hecho evidente que de manera oficial la responsabilidad de la evangelización fue asumida y llevada a cabo por los clérigos, seculares o regulares, y que la precoz instalación de la Iglesia como institución, contemplaba la integración de las poblaciones nativas en un nuevo orden social regulado, regido y sometido a los dictados de la Corona. Pero sin duda fue la interacción de las sociedades indígenas y los recién llegados españoles, con su propia complejidad cultural, aún con su dramático juego de luces y sombras, lo que propició la cristianización de aquellas.

Las Repúblicas de Españoles y las Repúblicas de Indios configuraron una sociedad dual, pero inevitablemente ambos sectores moldearon la «Sociedad Indiana» como un todo complejo enlazado por una red de relaciones en las que la situación de dominio de los unos y de dependencia y sometimiento de los otros marcó su carácter propio.

La historiografía, porque así lo establecieron las Leyes de Indias, ha consagrado la distinción entre una sociedad criolla, una sociedad indígena, y una sociedad mestiza que convivieron en el espacio americano con rasgos culturales y sociales diferentes. Pero al compartir el espacio, aún con innegables asimetrías, y muy pronto la religión y en gran medida la lengua, puede decirse que todos en conjunto, y no necesariamente mezclando sus sangres, sintieron el efecto de un mestizaje que se hizo notar en las actitudes de toda la población en los modos de su vida cotidiana. El modelo era el español de raíz mediterránea, pero que al ser trasplantado a un nuevo ambiente, funcionó con formas nuevas. Para el peninsular la conciencia de su arraigo en las tierras nuevas supuso no sólo el no perder su pertenencia a las raíces propias, sino asimilar el de otras regiones españolas y la capacidad de incorporar ciertos rasgos de las costumbres indígenas y muy pronto algunas de las poblaciones africanas que se incorporaron con su bagaje de creencias y de estrategias para enfrentarse a la lucha por la supervivencia en una naturaleza difícil de dominar.

El recurso a la religión, o el sentimiento de lo religioso, se impuso con la misma fuerza para todos los grupos y sectores de una población que sentía por igual la necesidad de acogerse a una protección de lo sobrenatural, percibido a partir de símbolos interpretados por los unos como milagros y por los otros como prodigios de fuerzas mágicas y misteriosas.

Nativos y foráneos, religiosos y seglares, elites cultas y gentes del pueblo, fueron conjuntamente actores de situaciones similares y comparables en intenciones, a impulso de necesidades también comunes, aunque los procedimientos seguidos pudieron ser diferentes a tenor de su propia formación o tradición cultural, aún dentro del marco de la religión cristiana, que en las Indias Españolas tuvo el signo indiscutible de la Iglesia Católica Romana, aunque los debates de las reformas religiosas europeas no les fueron totalmente ajenos. Los cambios de mentalidad de las elites cultas y de las masas populares se dejaron sentir por igual a ambos lados del Atlántico como un episodio de la larga guerra de lo pío y lo impío, acompañado de un cambio de la sensibilidad o mentalidad religiosa que se había iniciado hacia el año 1500 (Burke, 1978: 301).

El aura de lo milagroso o maravilloso que anima la devoción popular, rodeó la explicación misma del éxito de las primeras acciones evangelizadoras —y antes las de carácter bélico de los conquistadores— sobre todo en el espacio

continental a raíz de la expansión de la conquista primero de la Nueva España y en el ámbito centroamericano, y muy pronto en el del antiguo Tahuantinsuyu.

La herencia de la mentalidad medieval de la España de la Reconquista, que había admitido con una crédula ingenuidad la intervención milagrosa de Santiago en tantos episodios de la guerra contra los musulmanes, se recoge en los textos de las crónicas que nos describen la presencia del Apóstol o de la virgen María, percibidos por indígenas y españoles, como protectores y defensores de las huestes cristianas, en los sitios de Tenochtitlan o el Cuzco.

La Iglesia de América y sus fieles, como Iglesia de los Apóstoles, tenía también derecho a sus milagros y a sus apariciones (Lafaye, 1988: 74).

Las multitudinarias y precoces conversiones de indígenas que nos relatan crónicas y documentos de las campañas del istmo de Panamá y de las tierras de Nicaragua se entendieron tanto por el celo de los clérigos como por las interpretaciones que los indígenas hicieron de situaciones que ellos consideraron en una actitud de psicosis colectiva como presagios o señales prodigiosas, próximas a su pensamiento mágico. Parecía que las creencias paganas impulsaran el milagro de la conversión al cristianismo. En la provincia de Tlaxcala la tradición indígena y española elaboraron la leyenda de la aparición milagrosa de una cruz que indujo al bautismo de sus cuatro caciques, punto de arranque de la conversión organizada de toda la población por los 12 franciscanos apostólicos. Es bien conocida la simbología de la cruz en las creencias prehispánicas de los indígenas indoamericanos, y fácilmente comprensible la facilidad con que pudiera ser asimilada como expresión de la religión cristiana. Pero también la aceptación de la devoción mariana por los tlaxcaltecas puede integrarse en un proceso de aculturación de significados mágicos. Durante una prolongada sequía que puso en peligro las cosechas en 1528, los tlaxcaltecas impetraron la ayuda de una pequeña imagen de la virgen que Hernán Cortés había regalado a uno de los cuatro caciques, que la llevaba en todas sus ceremonias como posesión preciosa y sagrada. La aparición repentina de la lluvia fue considerada como demostración del poder milagroso de la imagen, que llegó a ser el símbolo cristiano de toda la provincia de Tlaxcala (Gibson, 1991: 47). Sucesos semejantes a éste se consignan también en los momentos iniciales de la evangelización en otros lugares de América[1].

1 El caso más llamativo de intervenciones milagrosas en los inicios de un proceso evangelizador en tierras nuevas e inexploradas es el de la penetración franciscana en la periferia septentrional de la Nueva España, en tierras de Texas, en pleno siglo XVII. Los frailes menores ya habían establecido una misión en Nuevo México desde finales del XVI, y a ella llegó en 1628 un grupo de indígenas procedentes de los confines orientales de la región, pidiendo el envío a su tierra de religiosos que les enseñasen el evangelio. Decían que llegaban por mandado de una joven mujer española que había ido varias veces a visitarlos y que les había predicado la doctrina cristiana en su propia lengua. La indagación y verificación de este suceso

La apelación a la intercesión de fuerzas sobrenaturales para superar las necesidades de la vida material mediante actos colectivos de devoción será una constante en el comportamiento de unas poblaciones que tratarán de adaptar, más que integrar, prácticas ajenas a sus propias tradiciones o creencias, si éstas se muestran eficaces para satisfacer las necesidades vitales de la comunidad. Cristaliza así una religión o religiosidad popular que estará en conexión intrínseca con las actividades principales de quienes la practican, ya sean miembros de una sociedad campesina o de una sociedad urbana (Álvarez Santaló, 1989, III: 471).

Al margen de que la Iglesia como institución, y los eclesiásticos como ministros de la religión cristiana, constituyera la fuerza ordenadora de las sociedades instalando la práctica de la religión oficial —con la liturgia canónica y la administración de los sacramentos, regulando las relaciones sociales y familiares, marcando el ritmo del tiempo laboral y del descanso, de oración y de esparcimiento en el que lo profano se diferenciaba difícilmente de lo religioso, lo material de lo espiritual— el comportamiento de las masas populares, ante la inquietud que producía en ellas la violencia de los fenómenos de la naturaleza, fue el indicador más claro y expresivo del espíritu de religiosidad «interesada» que animaba sus vidas.

Un pavor casi insuperable dominaba a las gentes de toda condición ante los frecuentes desastres naturales que asolaban campos y ciudades, y que ante la ignorancia sobre su origen y sus mecanismos eran considerados, cuando menos, como un efecto de las fuerzas del mal, identificados por los evangelizadores con el demonio, si no es que se interpretaban como un castigo divino por los pecados de los hombres.

En todo caso, únicamente podía conjurarse su peligro recurriendo a estrategias en las que lo mágico y lo religioso se fundían en unos rituales públicos y

---

sorprendente por orden del obispo de México puso de manifiesto que esa mujer era sor María de Jesús de Ágreda, monja del convento concepcionista de esa pequeña ciudad en España, que milagrosamente se hacía presente, parece que en forma corporal en virtud de un fenómeno de bilocación y no como la fugaz aparición de un espíritu, en esos lugares aún no conocidos por los españoles. Los indígenas identificaron el aspecto de aquella mujer, vestida con una túnica blanca y un manto azul, con el de las religiosas de esa misma orden, del convento que bajo la tutela franciscana se había fundado en Nuevo México, poco después de haberse instalado allí los frailes menores. Si se tratara de un hecho considerado por todos de muy difícil realización pero humanamente posible, esta predicación de la madre Ágreda en Nuevo México, tal como la vieron los indígenas, como ella la relató y como las fuentes narrativas nos la describen, había que admitirla como un hecho cierto desde el punto de vista histórico (Borges Morán, 2000: 57).

La repercusión de estos acontecimientos, considerados como milagrosos, fue extraordinaria en la evangelización de Nuevo México y en toda la sociedad criolla de la Nueva España, dejándose sentir en la notable espiritualidad que presidió la vida de la corte virreinal bajo el gobierno de D. Francisco Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque (1653-1660), cuya casa mantuvo a partir de ese momento una estrecha vinculación con el convento de Ágreda en el que había ingresado una de las damas de la virreina cuyos testimonios fueron incorporados en el proceso ordinario para la beatificación, abierto en 1667 poco después de la muerte de la madre María de Jesús de Ágreda en 1665.

multitudinarios que exaltaban el sentimiento de piedad y devoción, no exento de una cierta dosis de histeria colectiva si la amenaza se cernía no sólo sobre la seguridad de la simple subsistencia, como en el caso de las sequías que provocaban hambrunas y las tan frecuentes alteraciones sociales, sino sobre la vida misma cuando la tierra era sacudida por los frecuentes y devastadores seísmos o por las terroríficas erupciones volcánicas que arrasaban poblaciones enteras.

La alusión a ellas es una constante en la abundantísima producción literaria desde las crónicas más tempranas hasta los informes oficiales de los últimos virreyes. Es bien conocido el relato que Gonzalo Fernández de Oviedo hace del tornado que destruyó la ciudad de Guatemala en el año 1541, atribuido a la ira de «nuestro Señor por los pecados de los hombres» o el del padre Bernabé Cobo de la erupción del volcán Omata al sur del Perú que asoló toda la región de Arequipa en el de 1600. El carmelita Antonio Vázquez de Espinosa describe con especial minuciosidad la angustia de los pobladores de la ciudad, pidiendo por sus pecados en las calles, y de los indígenas de la campiña cercana que «andaban con agorerías y hechicerías» ofreciendo sacrificios propiciatorios al volcán.

Es en la prosa fresca y jugosa del fraile jerónimo Diego de Ocaña, que recorrió por estas fechas la convulsa geografía del virreinato del Perú predicando la devoción a la virgen de Guadalupe como enviado de la comunidad que mantenía su culto en el santuario matriz de Extremadura, en la que se nos pinta con mayor vivacidad el sentimiento de terror y devoción exacerbada de los ciudadanos de Arequipa en aquellos días terribles:

> «Se hizo una procesión de sangre en la cual iban todos descalzos, así frailes como seglares, todos con reliquias en las manos, porque cada uno tomaba aquello con que más devoción tenía. Iban todas las cabezas descubiertas, llenas de cenizas cara y barbas y vestiduras; todos tan desmadejados que los que se iban azotando no tenían necesidad de capirotes porque no se conocían los unos a los otros; tantas cadenas, tantos grillos, tantos hombres aspados, tantas penitencias y tan ásperas hubo en esta procesión cuanto jamás ha habido en el mundo. Derramóse mucha sangre; todos los niños y mujeres con piedras en las manos dándose golpes en los pechos y todos dando voces y gritos con lágrimas en los ojos, no habiendo rostro de ninguna persona enjuto, por de duro corazón que fuese.» (Ocaña, 1987: 209)

La situación apocalíptica parecía anunciar el fin del mundo y todos querían confesar sus pecados, haciéndolo a voces y en grupos porque los confesores no bastaban, y ante la convicción de que se acercaba su fin, todos se recogieron en la iglesia mayor «para que allí quedasen todos los cuerpos enterrados».

No hubo sólo ritos expiatorios y penitenciales; también se buscaba el consuelo de los simples actos de piedad en plegarias conmovidas y procesiones de imágenes sagradas o veneración de la eucaristía, confirmando la observación Caro Baroja sobre el sentimiento trágico de la vida que hace que unos hombres sientan más la religión como expiación, frente a otros que la ven como consuelo de sus aflicciones (Caro Baroja, 1985: 369). Bien es verdad que ante una situación tan extrema y crítica ambas actitudes podían ser seguidas alternativamente por las mismas personas. En este caso incluso «se hicieron exorcismos, y conjuraron las nubes algunos sacerdotes con vestiduras sacras» (Ocaña, 1987: 210), una práctica que por otra parte está bien documentada como frecuente y general en toda América, incluso cuando en el siglo XVIII, el desarrollo del conocimiento científico de los procesos geológicos y meteorológicos hizo que perdieran validez los planteamientos providencialistas, porque a fin de cuentas también las causas naturales y las leyes de la Física están gobernadas por la divina Providencia... (Petit-Breuilh, 2000).

Eran todas ellas unas manifestaciones de la fe que podían ser también fácilmente asumibles por la población indígena que siempre había considerado de forma reverente a la naturaleza en sí misma, pero cuya práctica era observada con recelo y suspicacia por los sacerdotes y jerarquías eclesiásticas, especialmente en el momento del giro de los siglos XVI a XVII. Es cuando empieza a sentirse con más fuerza la síntesis de los rasgos de las culturas nativas con la hispánica, despojándose aquellas de la visión negativa cargada de prejuicios de la mayoría de los evangelizadores, que tras la primera euforia de las primeras conversiones habían empezado a sentir el desaliento ante la evidente resistencia de los naturales a abandonar las prácticas rituales precristianas, y su persistencia en enmascararlas hábil y sutilmente en las de la nueva religión. Fueron nuevos cristianos, indígenas o mestizos, los que en ese giro de siglos se esforzaron en la exaltación de los valores morales de las culturas indígenas para paliar el peso de las costumbres más bárbaras que escandalizaban a los españoles. Los escritos de Guamán Poma de Ayala en el Perú, o los de Fernando de Alva Ixtlilxochitl en la Nueva España, suponen un esfuerzo de acercamiento y comprensión entre culturas diferentes, que caló en algunos evangelizadores capaces de orientar su acción catequética hacia el reconocimiento de la semejanza de prácticas y creencias religiosas indígenas y cristianas.

Es cierto que en el siglo XVI se advierte una mayor tolerancia con determinados comportamientos de la población nativa, pretendiendo atraerla más fácilmente «al camino de la salvación», y es cierto también que, por otra parte, la reacción de ésta no fue uniforme. Las elites fueron más receptivas que las masas campesinas, y se aceptó mejor en el espacio de lo público que en la es-

fera individual y doméstica, donde el control sobre la persistencia de prácticas tradicionales era mucho más difícil de establecer (Gruzinski, 1991: 154). Y éste fue precisamente un ámbito sobre el que se dejó sentir el efecto de la Contrarreforma a partir de las normas tridentinas. Es preciso destacar que éstas no se orientaron exclusivamente a velar por la formación y la moralidad de los clérigos, o por aspectos doctrinales, sino que por primera vez en la tradición de los concilios, se promulgaron varios decretos dirigidos a reformar las costumbres y la cultura populares (Burke, 1978: 312). Y aunque la naciente iglesia americana no estuviera representada en Trento porque el verdadero peligro que se quería conjurar era el de la difusión de la doctrina luterana en Europa, no dejaron de sentirse sus efectos en la política eclesiástica indiana, y sobre todo en la actitud de sus jerarquías ante el comportamiento de los fieles, precisamente en el discurrir de su vida privada a propósito de la administración de los sacramentos, por ejemplo, o del establecimiento de sus ciclos laborales, sujetos a la regulación de las festividades religiosas. Esto se advierte en la minuciosidad de los textos de las constituciones de los concilios provinciales que cobraron una especial relevancia en la segunda mitad del siglo XVI, a raíz de la aplicación de las normas del de Trento, impuestas en las Indias por Decreto Real (28 de octubre de 1565).

En ellas se velaba por eliminar cualquier sombra de heterodoxia en las celebraciones populares, restringiendo la práctica de las profanas y extremando el control sobre las religiosas en las que se advertía la contaminación de antiguas supersticiones, tanto de la tradición indígena como de algunas devociones populares que habían arraigado ya en las poblaciones indianas.

La problemática de la ortodoxia de las devociones populares, y la forma en que éstas debían tener su expresión visual a través de las representaciones artísticas, fue abordada por los padres conciliares de Trento en la última fase del concilio. En su vigésimo quinta y última sesión celebrada en 1563, se estableció la prohibición de que «se sitúen en las iglesias imágenes que se inspiren en un dogma erróneo y que puedan confundir a los simples de espíritu». El concilio quiere además que se evite toda impureza y que no se dé a las imágenes caracteres provocativos. Para asegurar el cumplimiento de tales decisiones, «el Santo Concilio prohíbe colocar en cualquier lugar, e incluso en las iglesias que no están sujetas a las visitas de la gente común, ninguna imagen insólita, a menos que haya recibido el visto bueno del obispo».

Sin duda, se trataba sobre todo de prohibir el desnudo, que se había hecho peligrosamente presente en el arte religioso del primer Renacimiento europeo, y «el concepto de decencia se convierte así en la norma esencial del arte religioso» (Mâle, 1985: 27). Pero también, y esto es importante en lo que afecta al tema de la religiosidad en el mundo virreinal americano en el que las artes plásticas, con

su brillante esplendor, constituye una fuente indispensable para conocer su verdadero espíritu, la Iglesia Católica intentaba que la representación de los temas fuera fiel a los textos canónicos, no siempre coincidentes con los de los «Evangelios Apócrifos» y sobre todo con la «Leyenda Áurea», que desde principios del siglo XIV refunde todo el acervo de una literatura mariana que había venido inspirando la iconografía medieval desde el siglo IX.

No obstante, y como señala el gran estudioso del arte religioso en el barroco europeo Emile Mâle, la Iglesia no siempre hizo respetar sus decisiones, y al lado de la nueva iconografía nacida del concilio de Trento, dejó que se perpetuase la antigua, y que algunas devociones que se sustentaban en textos no canónicos que se nutrían de leyendas populares, mantuvieran su vigencia a pesar del recelo que despertaban en los teólogos[2] porque «todos los artistas tanto laicos como clérigos se habían formado en las enseñanzas de la Iglesia» y estaban en «perfecta armonía con el pensamiento religioso de su tiempo, que aún sin haber recibido el rumbo preciso, fueron fieles intérpretes del catolicismo de la Contrarreforma» (Mâle, 1985: 42).

No en vano, aunque la misión de la Iglesia católica era velar por la ortodoxia de los fieles vigilando, censurando e incluso prohibiendo expresiones dudosas, debía ante todo defender lo que atacaba la doctrina protestante: el culto a la virgen y los santos, los sacramentos, la oración por los difuntos... y las imágenes. Devociones todas que habían sido trasladadas al nuevo mundo por gentes de extracción popular, muchos de ellos con escasa formación religiosa pero con una piedad acendrada y de absoluta lealtad a los principios cristianos; y que fueron además difundidas por un arte rico y vigoroso que floreció principalmente al amparo de las órdenes religiosas, muchos de cuyos miembros fueron artistas capaces además de convertirse en maestros de escultores y pintores indígenas que aportaron a sus creaciones la interpretación de su propio y rico universo simbólico.

Entre esas devociones populares la que más arraigo y difusión tuvo en todo el continente fue la de la virgen María a la que los primeros navegantes, descubridores, conquistadores y fundadores del nuevo mundo invocaban como a madre protectora. Las referencias a los testimonios de estos devotos son recu-

2 Fue notable la difusión que alcanzó en América, más que en Europa, la de los Siete Arcángeles, objeto de una larga polémica teológica que culminó en su prohibición en 1644. No obstante sí fue tolerada en América, donde alcanzó su mayor auge en el siglo XVII al estar asociada con la devoción a la Concepción Inmaculada de la Virgen, de acuerdo con los escritos de Sor María de Jesús de Ágreda, aún sometidos a la censura eclesiástica. El virreinato del Perú fue un espacio privilegiado para ella, posiblemente porque se identificó por parte de las poblaciones andinas con los espíritus celestes y los fenómenos meteorológicos. Desde los momentos más tempranos de su evangelización los indígenas habían sabido enmascarar en un peculiar sincretismo su profundo sentido de la religiosidad popular, asimilando los símbolos cristianos a sus creencias ancestrales centradas en el culto a las fuerzas de la naturaleza.

rrentes en las crónicas de la conquista y es evidencia de ello el que la geografía americana esté jalonada de topónimos marianos de cientos de ciudades, villas y pueblos, desde que Cristóbal Colón bautizara con el nombre de Guadalupe una de las islas descubiertas en su segundo viaje y fundara en la de la Española Concepción de la Vega o Vasco Núñez de Balboa pusiera bajo la advocación de Santa María la Antigua a la primera población española del continente en las tierras del Darién. Pareciera que aquellos hombres rudos que se endurecieron en navegaciones azarosas y en expediciones extenuantes se aferraran a esa devoción como un asidero a los recuerdos de una lejana y ya irrecuperable ternura maternal que identificaban de forma más concreta, y común para todos ellos, en la figura de la madre de Dios, que en la suya propia.

A ella se encomendaban y a ella llegaron a atribuir con frecuencia el éxito de sus más arriesgadas empresas, sintiendo su mera supervivencia como un pequeño milagro cotidiano, que a veces alcanzaban el rango de estupendos acontecimientos prodigiosos en los momentos de máximo riesgo y de victorias decisivas.

No es de extrañar que bajo diferentes advocaciones, en función de las devociones personales de los fundadores, la casi totalidad de las iglesias, ya fueran catedrales o humildes capillas, que se erigieron en todas las ciudades de las Indias Españolas, se consagraran a Nuestra Señora; y que con el tiempo fueran los lugares donde éstas se asentaron, advocaciones nuevas del culto mariano identificado con los topónimos prehispánicos: Zacatecas, Izamal y Ocotlán; Ghiquinquirá y el Quinche; Cocharcas y Torota; Copacabana y Pucaraní; Itati y Yapayú, o Arauco. Resonancias indígenas que se asocian con apariciones prodigiosas o milagrosas y con devociones más identificadas con los ámbitos rurales y pequeñas villas de población mayoritariamente indígena y mestiza.

En ellas la devoción mariana encontró un camino más fácil o un terreno más abonado que la comprensión de la doctrina evangélica pero también entrañó un mayor riesgo de que las manifestaciones de fe y la reelaboración de los significados[3] y el ceremonial mismo, se vieran contaminados por los conjuros e invocaciones a las viejas divinidades de la «madre tierra» cuyo simbolismo identificaron con el de la madre de Cristo. De hecho, alguna devota y milagrera imagen que parecía amparar rezagos de antiguos mitos más o menos encubiertos, fue trasladada desde su aislado culto de devoción original a otro donde éstos pudieran ser controlados estrechamente por las jerarquías eclesiásticas (Vargas

3 Sobre este tema es interesante subrayar la clara reelaboración de mitos o superposición de significados en los cultos marianos de Guadalupe en el siglo XVI, denunciados con reticencia por los franciscanos (Gruzinski, 1991: 192), o la identificación iconográfica de la virgen con la Pachamama en la pintura virreinal peruana, y muy significativamente en relatos transmitidos por la tradición oral andina, como el mito de *Adaneva* —donde se vislumbra el nacimiento de una nueva divinidad, Mañuco, hijo del padre Adaneva y la virgen de las Mercedes—.

Ugarte, 1947: 438) y probablemente no sólo por reintegrar a la ortodoxia las manifestaciones de la fe de los indígenas, sino para evitar que aquellas infiltraran los acontecimientos de la simple vida cotidiana con comportamientos supersticiosos, mucho más persistentes y difíciles de detectar en el marco de lo doméstico que en las actividades sociales o públicas.

En las ciudades se mantuvieron las advocaciones tradicionales de la devoción popular española: El Rosario, Los Dolores, Las Mercedes, Los Remedios, Guadalupe o la Inmaculada Concepción. Ésta última, que llegaría a ser el eje de la doctrina mariana de la Contrarreforma, estaba ya muy arraigada desde el siglo XV como la mejor expresión de la *Leyenda Dorada*. En 1584 la noble de ascendencia portuguesa Beatriz da Silva, afincada en España como dama de la reina Isabel, esposa del rey Juan II de Castilla y madre de la Reina Católica, había fundado la orden religiosa de las Concepcionistas dependiente de la del Cister. La gran reforma de las órdenes llevada a cabo por el cardenal Cisneros supuso su incorporación a la de los franciscanos en el año 1500, y más tarde llegaría a convertirse en una congregación independiente, aunque siempre bajo la tutela de la Orden Seráfica. Los Reyes Católicos, que apoyaron sin reservas esa primera reforma de la iglesia española, se acogieron de manera especial a la devoción concepcionista.

El primer convento propio de la nueva orden se había instalado en 1484 en una antigua casona-palacio de la ciudad de Toledo que la Reina regaló para este fin a su fundadora, que como su educadora en los años de infancia en Arévalo, le había inculcado los sentimientos religiosos, que fueron como un eje en la existencia y en toda la trayectoria de Isabel, y una piedad firme y sincera que se sustentaba en esa devoción, junto a la de la Eucaristía (Suárez, 2002: 125).

No cabe duda de que el «despegue popular» que tuvo no sólo la devoción sino también el culto público a la Inmaculada debe mucho a ese profundo afecto que Isabel la Católica sintió por Beatriz de Silva, y el valimiento que brindó desde los comienzos de su reinado a la empresa de la Santa Fundadora hasta conseguir que en el año 1489 Inocencio VIII expidiera una bula con la aprobación papal de la Institución.

Los conventos concepcionistas se multiplicaron pronto en el nuevo mundo al amparo de la difusión de la orden de San Francisco (véase en la nota 1 la extraordinaria importancia que tuvo el de Nuevo México en la evangelización de la región) y fueron puntos de referencia decisivos en la espiritualidad de la sociedad virreinal a lo largo y a lo ancho del continente.

La trascendencia de la devoción a la Inmaculada impregnó la del marianismo en general que, como decíamos, fue inseparable de la afirmación de la cristiandad americana.

Es muy significativo que la devoción mariana más profundamente identificada con el sentir de esa cristiandad, la Guadalupe del Tepayac, de indudable vinculación iconográfica con la Inmaculada, la mujer de la visión del Apocalipsis, fuera uno de los motores que contribuyeron al amplio eco que el fervor concepcionista alcanzó en todas las sociedades indianas.

La de Guadalupe, no obstante, es una advocación propia y de gran resonancia en el nuevo mundo, que alentó la religiosidad popular en todos sus ámbitos. Desde su monasterio de Extremadura que alberga a su milagrosa imagen desde los tiempos de la Reconquista de las tierras peninsulares ibéricas a los musulmanes, la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe fue de las más tempranas en difundirse entre indígenas y españoles. Su culto gozaba desde antiguo de la protección real[4] y de la piadosa veneración de amplios sectores de la población peninsular, con cuyas limosnas se mantenía el monasterio confiado a la Orden de los Jerónimos que brindaba a los numerosos peregrinos asistencia y alojamiento. Para recaudar fondos con los que atender a esa función asistencial, y también cultural, el gran centro gozaba de privilegios reales que autorizaban a sus monjes a pedir limosnas por pueblos y ciudades de todos los reinos de la Corona, y los de las Indias fueron desde el siglo XVI un espacio más en el programa de captación de donativos, que empezaron a menguar cuando se erigieron ermitas, capillas o santuarios donde se veneraban copias y réplicas más o menos exactas de la imagen original.

Esa tosca escultura de oscura madera de cedro que representa la maternidad divina de la virgen con el niño Jesús asentado en su brazo izquierdo, de acuerdo con la tradición bizantina, es muy diferente de la imagen impresa en la «tilma» del indio Juan Diego ante los ojos asombrados del obispo fray Juan de Zumárraga en 1531[5] que fomentó su culto, como hiciera también su sucesor fray Alonso de Montúfar, en una capilla en el cercano cerro de Tepayec servida por clérigos

4 En la iglesia del monasterio fue enterrado el rey Enrique IV de Castilla, hermano y antecesor en el trono de Isabel la Católica. También ésta mostró su predilección por el santuario extremeño en el que mandó construir un oratorio para su uso personal y privado, al que consideraba como su personal «paraíso», y en el que frecuentemente buscaba el descanso en sus continuos viajes de Estado. Al monasterio confió la custodia del texto original de su testamento. Por otro lado, Carlos I y Felipe II dieron gran impulso al hospital de peregrinos que se convirtió en afamada escuela de medicina, y a los talleres de imprenta, pintura y escultura, de donde probablemente salieron las primeras copias de la imagen llegadas al nuevo mundo en los bagajes de los conquistadores.

5 Llama la atención que en una obra escrita a fines del siglo XVIII, cuando el culto guadalupano de México suscitaba un polémico debate entre historiógrafos y eruditos a propósito de la historicidad de esa tradición (Lafaye, 1977: 347), denodadamente buscada desde el XVII; su autor, criollo de nacimiento pero de formación y de sentir peninsular, afirma de manera rotunda que fue el obispo Zumárraga quien «*mereció que en 1531 se le apareciese la Virgen Santísima de Guadalupe a quien fabricó la primera ermita*» (Alcedo, 1967: 444). Sin embargo cuando describe el pueblo que había surgido a la sombra del Santuario como una población de 60 familias de españoles y mestizos y 110 de indios, se hace eco de la tradición popular de la aparición al indio Juan Diego (*Ibid*.,: 136).

seculares. Imagen que atrajo inicialmente la devoción de los nuevos conversos indígenas subyugados por los milagros que por su intercesión se obraban en beneficio de la salud y de sus necesidades materiales. Según la tradición, la capilla se había construido con ayuda de una colecta patrocinada por Hernán Cortés cuya devoción a la Guadalupe extremeña está bien constatada en documentos y en testimonios recogidos en fuentes muy tempranas. El recelo que como ya se ha dicho despertó la fascinación de los indígenas por la milagrosa imagen del Tepeyac, entibió la devoción de los españoles que se sentían más conmovidos ante la imagen de Nuestra Señora de los Remedios que veneraban en una capilla erigida muy tempranamente en el cerro de Totoltepec, también muy próximo a la antigua Tenochtitlan.

Sea como fuere, la devoción a la efigie del Tepeyac, bajo la advocación de Guadalupe se mantuvo en la creciente piedad popular, sobre todo en la de los indígenas, siempre alentada por el episcopado y el clero secular con la oposición, cuando no con la hostilidad de los frailes de las órdenes regulares (Ricard, 1987), a pesar de que los dos obispos protectores de su implantación pertenecieran a la Orden de San Francisco (Zumárraga), o a la de los Predicadores (Montúfar).

Pero ¿por qué esa identificación con la «Virgen Morena» de Extremadura? Posiblemente porque también en aquel santuario había empezado a asociarse con la devoción tradicional el culto concepcionista, impulsado, como ya se ha dicho, por Isabel la Católica, que apenas recién proclamada reina de Castilla por las Cortes en Madrigal, libró en 1477 una partida de 40 000 maravedíes para que cada año se celebrara solemnemente en Guadalupe la festividad de la Inmaculada. A la munificencia regia se debe también la ornamentación del testero del coro de la Iglesia que preside una imagen de la Inmaculada esculpida en el taller del maestro Egas en 1499. También ésta como la del retablo mayor, tiene en sus brazos al niño Jesús, y es posible que muchos devotos otorgaran a ambas por igual su devoción y las identificaran como una misma representación. Ambas eran, en su memoria, la virgen de Guadalupe. Pero la del coro sí guarda una mayor similitud con la de Tepeyac por los símbolos de la mujer apocalíptica, con la luna a sus pies, circundada por rayos de sol y una orla de estrellas. No erraron entonces quienes encontraron «un parecido» entre el lienzo mexicano y la virgen de Guadalupe.

Otro tema es el del distanciamiento y la singularidad que paulatinamente fue alcanzando la Guadalupe de Tepeyac con la de Extremadura, y la identificación o más bien la apropiación de la primera como seña de identidad de lo mexicano, diferente de lo español. Primero con lo indígena, más tarde con lo criollo, y finalmente ya en el Siglo de las Luces con la formación de una «conciencia nacional mexicana», afirmada tanto en uno como en otro elemento de la sociedad

novohispana. La tradición y la memoria colectiva afirmaron y extendieron una devoción en la que el pueblo de México encontraba su identidad, y que entrañaba realidades y aspiraciones muy complejas.

Es muy abundante la bibliografía suscitada por el análisis de las connotaciones de tipo sociológico y sobre todo político de la evolución y arraigo de la religiosidad popular mexicana en torno a la devoción de Guadalupe, pero no se pueden olvidar las de tipo espiritual para comprender los resultados de un largo proceso, que pasó por fases de rechazo y casi persecución por ciertos sectores de las instituciones, incluso religiosas, que no obstante no consiguieron debilitar el fervor religioso, ni el sentimiento de identidad como vínculo que unió a indígenas y criollos, a ricos y pobres, incluso virreyes y súbditos que peregrinaban a Tepeyac para encontrar consuelo en sus tribulaciones y remedio a sus necesidades[6]. Posiblemente, y como muy acertadamente señala Lafaye, por su identificación con la Inmaculada Concepción que aclaró en la imagen de Guadalupe la paz cristiana de su significación escatológica (Lafaye, 1977: 389).

En otro orden de cosas, y volviendo al tema del distanciamiento entre ambas, no puede desestimarse otro aspecto de lo que podría considerarse como verdadero rapto de la devoción extremeña por la mexicana al amparo de empeños ajenos a la espiritualidad y la devoción de los fieles: el de la estrategia interesada seguida por la jerarquía eclesiástica de la Nueva España, que quería controlar los importantes ingresos que suponían para su economía las limosnas y fundaciones piadosas que proliferaron al amparo del culto, y sustraerlas a los privilegios otorgados al Santuario extremeño, que enviaba a monjes jerónimos como sus procuradores para recaudar esas limosnas.

Conocemos muy bien cómo funcionaba ese sistema de los procuradores gracias a la relación que de su viaje realizó fray Diego de Ocaña, que nos da buena cuenta de cómo se había difundido la devoción extremeña en América del Sur ya a fines del siglo XVI. Encontró bien asentado en las proximidades del pueblo de Saña, en el Perú, un santuario que a semejanza del de Extremadura centraba

6 Jacques Lafaye cita el caso del virrey duque de Alburquerque, que al final de su mandato, y abrumado por el severo Juicio de Residencia al que estaba siendo sometido en 1665, se dirigió a la entonces todavía pequeña ermita de Guadalupe acompañado por la virreina y el personal de palacio para impetrar la ayuda de la virgen en la resolución de los cargos que se le imputaban (Lafaye, 1977: 376). Parece que la mediación celestial le fue de eficacia, porque en la sentencia pronunciada por el Consejo de Indias en 1665 «se declaró que el duque en todo tiempo de su gobierno, con toda rectitud, paz y quietud, cuidando con todo desvelo del servicio de S.M. y aumento de su real hacienda y de los templos e iglesias de aquel reino, y cumplido con todas las obligaciones de su sangre y ser digno de que S.M. le ocupe en los mayores puestos que pide su casa y grandeza» (Hanke, 1977, IV: 179). Precisamente uno de los cargos consistía en que el virrey había consentido que su esposa visitara libremente los conventos de monjas sin solicitar previamente el permiso de los superiores de sus órdenes. La virreina y sus damas fueron fervorosas participantes, como el propio duque, de las celebraciones religiosas del pueblo.

un culto solemne que atraía peregrinos de lugares muy alejados y que como aquél brindaba asistencia y alojamiento y que recibía donaciones, «con las cuales se sustenta, así de pan al tiempo de las cosechas, como de las demás cosas». En su origen fue una ermita pequeña que alojó una imagen, copia del original, llevada desde España por un vecino, antiguo poblador llegado con la hueste de Pizarro, agradecido por la protección que su Patrona extremeña le había brindado al librarlo de un oscuro proceso con la justicia y de una afrentosa condena a muerte. Dotó además a la capilla con rentas suficientes como para que más tarde se erigiera el santuario y un convento anexo para una comunidad de frailes agustinos. A fines del siglo su fama se había extendido por todo el virreinato y en cierto modo era el trasunto peruano del de Tepeyac en cuanto a foco de devoción popular y atracción de peregrinos entre los que se encontraban los mismos virreyes que siguiendo una tradición inaugurada por don Francisco de Toledo, hacían escala en él antes de llegar a Lima para tomar posesión de sus cargos. Fray Diego de Ocaña advirtió que allí no tendría éxito su misión recaudadora porque los agustinos acaparaban para su convento y santuario la generosidad de los fieles de toda la región y se limitó a dejar memoria viva de la de la devoción extremeña: «ninguna mejor que las imágenes, con las cuales tienen grandísima devoción, ansí por haberlas hecho frailes de la propia casa como por ser tan parecidas a la de España». Se propuso como meta erigir una iglesia consagrada a Guadalupe en la misma capital del virreinato, como sufragánea directa de la de Extremadura invocando los privilegios reales ante el virrey y el arzobispo «como consta por real cédula de la cual hago presentación con el poder que de mi convento traigo para dicho efecto». El tesón del fraile, no exento de su innegable interés por las limosnas, pero también su ingenua devoción por la virgen y sus innegables dotes artísticas que él atribuyó a la inspiración celestial, acrecentó el fervor de los fieles de todo el virreinato, secundado, es cierto, por el apoyo del virrey Luis de Velasco y el obispo que luego sería santo Toribio de Mogrovejo, y de muchos ricos vecinos de las florecientes ciudades de Lima, Potosí y La Plata, donde la entronización de las imágenes dio lugar a solemnes actos de culto pero también a manifestaciones de fervor en las calles, que se mantuvo después alentado por la atribución de prodigios y milagros por parte de la población.

También en el Perú, como en México, la devoción guadalupana, lo mismo que la de otras advocaciones, se inscribió en el auge de la concepcionista de la que ya hiciera gala don Francisco Pizarro y con él muchos de sus contemporáneos. Llegó a ser, amparada por las instituciones, todo un símbolo de lealtad a la Monarquía, decidida defensora de la proclamación de un dogma que tendría que ser aplazado durante centurias, pero que encendía, a veces hasta con la

explosión de motines populares, la toma de posiciones de una población que se movía a impulsos de sus devociones personales, en las que no dejaron de influir más o menos sutilmente los intereses de las órdenes religiosas que las dirigían. La reticencia de los dominicos a secundar ese general sentimiento popular llegó a provocar en Lima en 1622 –y éste no fue el único caso– un serio conflicto que movilizó en sus calles hasta diez mil personas de toda raza y condición, en una manifestación de fe, pero también de denuncia expresada con violencia (Vargas Ugarte, 1947: 144).

Y es que las órdenes religiosas y el clero en general ejercían un poder y una influencia decisiva no sólo en el ejercicio de su ministerio sacerdotal sino en la ordenación de la vida social, especialmente a través de la constitución de cofradías que, devociones aparte, significaban el mayor soporte económico para el mantenimiento de los templos.

Las cofradías como corporaciones o fundaciones nacidas de la voluntad y el deseo de compartir los sentimientos de piedad que despiertan una devoción experimentada como una sensación individual y personal, para expresarla públicamente y acrecentarla mediante un culto visible, fueron en el nuevo mundo un resorte eficaz para nuclear un ordenamiento social en el que no bastaba la simple pertenencia a un grupo de un status o una raza determinada. Lo religioso, o la religiosidad, sirvió para establecer vínculos que iban más allá de la mera condición social o laboral de gentes de muy diversas procedencias y culturas, que encontraron en las cofradías la mejor manera de afirmar y hacer evidentes y plausibles, mediante prácticas externas, sus costumbres y sus conductas para hacerlas merecedoras del reconocimiento público.

Su implantación fue casi simultánea a la de la fundación de ciudades y muy pronto la generosidad de los fieles y la competencia surgida entre ellas por dar la mayor brillantez y suntuosidad a la liturgia de sus manifestaciones públicas de culto, convirtieron a las iglesias y conventos que las acogían en administradores de rentas cuantiosas. Las cofradías cumplieron una doble misión como instituciones piadosas a la par que como verdaderos instrumentos económicos que canalizaron una parte muy sustancial de los bienes eclesiásticos.

De nuevo volvemos a las referencias del fraile jerónimo Diego de Ocaña para ilustrar el aspecto menos edificante de una verdadera manipulación de la piedad popular en aras de intereses materiales. Cuando él llegó a la rica ciudad de Potosí entre cuyos pobladores advirtió cierta tibieza, no había ninguna imagen ni cofradía de Guadalupe y procedió a establecer una, contando con la buena respuesta de las autoridades a su demanda de fondos para el santuario extremeño. El presidente de la Audiencia de Charcas le había facilitado la libranza de planta en barras:

> «que fueron cuarenta y cuatro de a ochocientos pesos corrientes, unas más y otras menos las que se entregaron para el convento de Nuestra Señora de Guadalupe en 17 de marzo de 1601, que el alma se me iba tras ellas sin pensar que iban a Guadalupe y yo no podía ir con ellas».

Para asegurar la continuidad de ese tipo de remesas avivando la devoción de unos fieles que él sospechaba que iban a ser olvidadizos promovió la fundación de una cofradía más, de las muchas que había dejado establecidas en su largo peregrinaje.

> «Y yo con buen celo y ánimo tomé los pinceles del óleo, cosa que en mi vida había hecho, sólo con la noticia que yo tenía de la iluminación. Y guiándolos la Virgen Santísima, hice una imagen con tanta perfección, del mismo alto y tamaño que la de España, que toda la villa se movió a mucha devoción. Y en el entretanto que esto se hacía envié al señor Obispo de Charcas un traslado de la cédula del rey nuestro señor con una petición mía en que pedía me diese licencia para poder pedir limosna y asentar por cofrades de Nuestra Señora de Guadalupe a todos, y ansí en aquella villa como en todo su Obispado; la cual licencia me despachó luego porque era de Extremadura y muy devoto de nuestra Señora. Los mayordomos que son tres regidores piden para Nuestra Señora de Guadalupe el sábado de cada semana, y cada vez que piden juntan tres ducados, de suerte que toda esta limosna que se junta entre año, todo es para España. Y con la imagen no se gasta nada porque la hice pintada con esta consideración, con tantas perlas y piezas de oro sobrepuestas que es más curiosa que si fuese de bulto; porque no tuviesen achaque de mandar para mantos ni para sayas. De estas limosnas les queda orden que pueden gastar lo que fuera menester para cera y para pagar los cantores del día de la fiesta y para que acudan todo el octavario a decir misa y salve a canto de órgano. Y son tantas las limosnas que estos días se dan a la puerta de la iglesia, donde tienen puesto un bote y están pidiendo, que hay muy bien para pagar eso y sobra mucho para enviar a Castilla. Y al fin todo lo que se pide y se junta se guarda en un depósito y las Justicias quedan encargadas para hacer que les tomen cuentas a los tales mayordomos para que despachen a España todo lo que tuvieren, a tenor de la cédula real, de la cual queda un traslado en todos los cabildos para ese efecto.» (Ocaña, 1987: 151).

Nada escapaba a las previsiones del fraile en sus dotes de buen negociador. Sin gozar de la protección real, sino con la sola autorización eclesiástica y la voluntad de sus fundadores, que podían ser laicos, el común de las cofradías americanas se erigieron a partir de donaciones o aportaciones puntuales, pero se

mantenían gracias a la colecta de limosnas y sobre todo a la contribución regular de cuotas que a veces alcanzaron cantidades exorbitantes, hasta cien pesos en las que llegaron a ser más ricas y que mediante ese mecanismo impusieron una selección de la categoría social de sus miembros en función de su nivel económico. Porque la santa pobreza no era requisito indispensable para ser considerado virtuoso. Miguel de Cervantes fija el modelo de este tipo en el Caballero del Verde Gabán cuando éste responde a los requerimientos de Don Quijote sobre su vida y condición:

> «Soy más que medianamente rico... paso la vida con mi mujer y mis hijos y mis amigos... tengo hasta seis docenas de libros, cuáles de romance, y cuáles de latín, de historia algunos y de devoción otros... Hojeo más los que son profanos que los que son devotos, como sean de nuestro entretenimiento. Soy devoto de Nuestra Señora y confío siempre en la misericordia infinita de Dios Nuestro Señor» (*Don Quijote de la Mancha*, II, cap. XVI).

Piedad, devoción, confianza en la misericordia divina y riqueza eran actitudes y apetencias comunes en las sociedades del barroco. La apetencia y el éxito en la acumulación de riquezas, hasta conseguir en algunos casos grandes fortunas, podía quedar legitimada incluso en momentos en que las crisis económicas o la dinámica de esas sociedades suponían el empobrecimiento de grandes masas y la depauperación del conjunto de la sociedad, si una parte de ellas se destinaba a la caridad y a la devoción. Era una forma de descargar las conciencias de los más escrupulosos. Y las cofradías proporcionaban un marco adecuado para el buen empleo del dinero con fines espirituales, con el atractivo además de que esa inversión rendía beneficios que, por otra parte, no escapaban al control de «las justicias» que velaban por los ingresos de la hacienda real.

No todas tenían las mismas características ni respondían a fines idénticos, pero todas se movían por los mismos intereses en los que se confundían lo sagrado y lo profano. En lo espiritual se buscaba el beneficio de las indulgencias y los sufragios para asegurarse la eterna bienaventuranza de sus almas. En lo material, beneficios económicos aparte, proporcionaban una distinción social para los cofrades y poder y prestigio para los órdenes religiosas que las tutelaban y hasta el enriquecimiento para algunos rapaces doctrineros de indios que forzaban a sus feligreses a integrarse en ellas[7].

7 Esta práctica que estuvo extendida en muchos lugares queda denunciada en una *Consulta del Consejo de Indias sobre los agravios que se hacen a los indios en el Nuevo Reino de Granada*, hecha en Madrid a 14 de mayo de 1665:
«La opresión que padecen los indios del Nuevo Reino de Granada obligándoles los curas religiosos con violencia a que contribuyan lo que les imponen así para varias y numerosas cofradías como para

Dependiendo de sus fines acogían, sobre todo en las grandes ciudades, a gentes de los diferentes estamentos sociales y raciales, con centenares de cofrades, o a personas que buscaban reforzar y afirmar su identidad al pertenecer a grupos gremiales o al defender y mantener sus propias tradiciones y formas de organización en sus relaciones de parentesco o de jerarquía, ya fueran españoles o criollos, indígenas o mestizos, negros o mulatos, incluso laicos o eclesiásticos, hombres o mujeres.

Si primaba ese interés de identificación social o racial que significaba para los de indígenas o negros un medio de reproducir sus antiguas formas de organización, los cofrades procuraban con frecuencia eludir el control de la Iglesia en el funcionamiento de sus constituciones o de los «cargos» o jerarquías, e incluso en la administración de sus fondos, lo que se veía por las autoridades como un peligro de desorden social. Desde principios del siglo XVI se trató de impedirlo a través de disposiciones dictadas desde el Consejo de Indias[8].

A fines de este siglo la proliferación de ellas en los ámbitos rurales había alcanzado tal número que se estableció la orden de que en el obispado de Charcas solamente pudiera haber una del Santísimo Sacramento, otra de Nuestra Señora (la establecida por fray Ocaña en Potosí) y la propia de cada pueblo bajo la advocación del Santo Patrón del mismo. Se pretendía sobre todo evitar el descontrol social y económico que suponía el hecho de que anduvieran «cerca de dos mil indios pidiendo limosna por toda esa provincia con el pretexto de que es para las cofradías de sus pueblos... y muchos de ellos llevan consigo mujeres de mala vida y no pagan tributo ni hacen cuita...» (Konetzke, 1968, II-2: 544).

Otro era el caso de las del ámbito urbano, creadas en aras de fomentar la simple devoción a sus imágenes titulares, y que invertían la mayor parte de sus rentas en la organización de suntuosos actos litúrgicos, en los templos, y sobre todo de espectaculares procesiones y festejos populares que invadían las calles de la ciudad. Significaban la manifestación externa de la piedad interior y además de ser una buena estrategia de catequesis, por la plasticidad del ceremonial, contribuían a infundir en toda la población, unos como actores y otros como espectadores, el sentimiento de participar todos en el beneficio común de ser miembros de la cristiandad.

---

otros repartimientos que pretextan con el adorno de sus iglesias, despojándoles de sus propias ropas si no cumplen con la paga... y les defraudan sus cortos caudales apoderándose de los frutos de la tierra...» (Konetzke, 1958, II-2: 531).

8 Una Real Cédula dada en Aranjuez a 15 de mayo de 1602 para el virrey del Perú establece: «porque conviene que en las cofradías que hacen los indios y negros haya la decencia y el buen orden que se requiere y no ninguna demasía ni exceso os encargo y mando que deis orden en todo ese distrito que en las cofradías de los dichos indios y negros que hubiese asista siempre que se juntaren, a sus congregaciones el prelado de la casa en que se fundara la cofradía o una persona grave que él nombrara para autorizar las dichas cofradías y para que se proceda en ellas como conviene para su educación y buenas costumbres» (Konetzke, 1958, II-1: 88).

Sin embargo las magníficas obras de la pintura virreinal que nos han dejado la imagen de riqueza y colorido de esas fiestas, nos muestran que en esas manifestaciones que igualaban en piedad a virreyes y menestrales, el protocolo establecía el lugar que cada cual ocupaba en la sociedad. Para comprenderlo basta contemplar los espléndidos lienzos que recrean la entronización de la virgen de Guadalupe en su primera ermita, obra de un pintor anónimo del siglo XVII —en la colección del museo de la basílica guadalupana de México— o las espléndidas series de cuadros del Corpus Christi cuzqueñas. Respecto a éstas es importante destacar que las más brillantes fueron encargadas por los miembros más influyentes y ricos de las elites indígenas cuzqueñas que contribuyeron a que el culto a la eucaristía, muy arraigado en todo el virreinato del Perú desde fechas muy tempranas, llegara a ser y siga siendo uno de los más destacados emblemas de la vida de la ciudad y de toda su región.

En esa pintura barroca queda de manifiesto por otra parte que las fiestas religiosas, casi siempre promovidas por las cofradías, eran tanto una manifestación devota como actos de verdadera exhibición del poder político, llegando en ocasiones a identificarse e intercambiarse los símbolos de la realeza temporal con los de la divina. Tal sentimiento religioso trascendía también a la vida política, y era un componente tan importante como los festejos profanos populares de las magnas celebraciones que tenían lugar en la entronización de los virreyes o con motivo de esponsales regios en la Corte de Madrid, que se repetían con no menos suntuosidad en los virreinales. Los nacimientos de príncipes y herederos de la Corona también daban motivo a esas fiestas con las que se quería estrechar los vínculos con unos súbditos lejanos que a través de ellas se identificaban con el poder de la monarquía. La capacidad y el poder de convocatoria de las cofradías para movilizar a un público siempre presto a expresar sus expectativas colectivamente, se canalizaba también en honor de fastos profanos si éstos iban encaminados a la exaltación de la magia de una realeza sólo imaginada en la lejanía.

Pero algunas de ellas se inscribían en esa otra posición de sentimiento trágico de la devoción con carácter penitencial que de igual manera sentían la necesidad de comunicar la eficacia de los actos de mortificación corporal para alcanzar la purificación del espíritu, aunque en realidad al hacerlos de forma pública y colectiva podían significar más bien un medio para descargar crisis de angustia. Las cofradías de disciplinantes surgieron casi simultáneamente a aquel sentimiento de pavor que atenazaba a los fieles ante las amenazas de la naturaleza desatada, que podía llevarlos a una muerte para la que no se sentían preparados. El miedo a la condenación eterna y la angustia por la salvación impulsaba actitudes expiatorias, aunque también podían enfrentarse a él con mayor sosiego en el ambiente que procuraban cofradías asistenciales y de caridad. Las

buenas obras, la simple piedad, la oración y la intercesión de los santos como mediadores en las necesidades del alma y el cuerpo, también eran caminos de salvación. La certidumbre de la muerte como destino final de todos los seres humanos conducía al anhelo de que al menos tuvieran una buena muerte y a ese fin conducía la práctica de la piedad y las buenas obras.

Las cofradías y los conventos eran los faros que iluminaban el camino hacia la muerte, y se convirtieron por igual en referencias de la vida cotidiana, que centraban actividades y comportamientos sociales, que implicaban una extendida búsqueda de la santidad por parte de gentes de toda condición. Los conventos, especialmente los femeninos, eran como microcosmos que reflejaban las estrategias de sociedades tan preocupadas por la seguridad de la vida material como esos anhelos de santidad. Por una parte brindaban la oportunidad de recrear círculos y redes de influencia tan eficaces como los que podían sustentar las familias enlazadas por uniones matrimoniales ventajosas. Por otra parte aseguraban que una parte de los caudales procedentes de las dotes que aportaban las hijas de los muy o medianamente ricos, hábilmente administrados, podían sustentar después, mediante la creación de capellanías, un buen pasar para los varones de esas mismas familias que ejercerían sus funciones sacerdotales en la celebración de misas y sufragios que condujeran a la bienaventuranza de las almas de sus fundadores. Siempre habría alguien que rezara por ellas, si acaso no hubieran conseguido por sí mismas y con sus propias buenas obras el camino seguro de la salvación con la santidad de su vida terrenal, que habían procurado alcanzar en los ámbitos conventuales, o en los de las inquietudes de la vida del siglo en el seno familiar, pero siempre bajo la garantía de la protección de los que se habían consagrado a Dios como miembros de las comunidades de órdenes religiosas.

Era esa otra misión de los conventos a través de la constitución de las llamadas «Órdenes Terceras» que vinculaban a fieles devotos seglares con la vida religiosa de las comunidades. Parece que las femeninas tuvieron una mayor influencia en la religiosidad popular que las de los varones, viviendo en ejemplares condiciones de beatitud sin necesidad de encerrarse en los claustros. De la aceptación de esta práctica de vida reconocida como ortodoxa y nada sospechosa habla el hecho de que la misma Isabel la Católica llegara a ser recibida como terciaria dominicana en el convento de San Pablo de Valladolid (Suárez, 2002: 124). Fue muy notable en el ámbito de la religiosidad española la influencia de mujeres acogidas con frecuencia a dichas órdenes, que sin contar con una profunda formación intelectual se convirtieron en espejo de buenas costumbres o incluso de la más acendrada santidad y aún de un exaltado misticismo capaz de enfervorizar a las personas de su entorno.

Sus vidas admirables y sus virtudes prodigiosas movían a la edificación y la piedad, pero sobre todo eran las circunstancias que rodeaban su muerte las que consagraban su fama de santidad. El olor de santidad de la muerte se esparcía entre los fieles de las ciudades barrocas de los virreinatos, moviendo la devoción de las gentes de las calles y de los palacios, que empezaban a tener sus propios santos como referencias más tangibles y por eso mismo, más asequibles a su comprensión de lo que era la verdadera santidad.

El paradigma de esas beatas que santificaron su vida sin recurrir al aislamiento del claustro, en medio del bullicio mundano de una gran ciudad es la figura de la criolla limeña Rosa Flores de Oliva, Rosa de Santa María, cuya vida coincide (1586-1657) con una explosión de religiosidad que se dejó sentir en todo el continente, y que se acentuó ante el recuerdo y el ejemplo de sus virtudes que como una estela de su santidad, exaltada hasta la culminación de su proceso de canonización en 1672, intensificó el fervor místico en todo el continente con la floración de muchas vidas santas. Algunas consagradas y reconocidas como tales. El santoral católico se amplió con una nutrida nómina de santos de América, y la crónica conventual recoge los testimonios de muchas vidas santas, que casi parece igualar el número de la de los pecadores.

Como un reflejo expresivo de esa santidad no puede dejar de mencionarse la proliferación de un tipo de impostores que hacían gala de una santidad fingida con la que buscaban el reconocimiento social y el lucro material como vendedores de prodigios y milagros.

Los procesos inquisitoriales en que se vieron incursos dan fe de que la religiosidad popular en América tuvo sus rasgos luminosos pero también el contrapunto de desviaciones de conducta y heterodoxia de creencias.

Abrill Castelló, V e*t al*. (ed.) (1992-1996), *Francisco de la Cruz. Inquisición, Actas*, dos vols., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Aburto, C (1996), «Régimen político y economía en un espacio fronterizo colonial. Maynas durante la segunda mitad del siglo XVIII»: *Histórica*, XX, 1, pp. 1-28.

Aburto, C (2004), «Imágenes y objetos de evangelización: el imaginario religioso amazónico», en F. Armas Asín (editor), *Angeli Novi, Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII y XX)*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 129-144.

Acosta, A (1987), «La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de Cultura andina y represión de Pierre Duviols»: *Revista Andina*, 5, 1, 9, pp. 171-195.

Acosta, J. de. (1987 [1590]), *Historia Natural y Moral de las Indias,* Madrid: Historia 16

Alcedo, A. de (1967), *Diccionario Geográfico Histórico de las Indias Occidentales o América,* cuatro vols., Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas.

Alcocer, J. A. (1958), *Bosquejo de la historia del colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones, año de 1788*, edición Rafael Cervantes, México: Editorial Porrua. (Biblioteca Porrua, 12).

Aljovín, C. (1990), «Los compradores de Temporalidades a fines de la colonia»: *Histórica*, XIV, 2, pp. 183-233.

Álvarez Santaló y Buxó, M.J.(coord.) (1989), *La religiosidad popular,* tres vols., Barcelona: Anthropos.

Amat y Juniet, M. (1947), *Memoria de gobierno*, Edición y estudio preliminar de Vicente Rodríguez Casado y Florentino Pérez Embid, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Alberro, S. (1993), *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700,* México: Fondo de Cultura Económica.

Aguado, P. (1906 [1575]), *Recopilación Historial*, Bogotá: Imprenta Nacional.

Anais (1905), *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 26, Río de Janeiro.

Anais (1948), *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 66, Río de Janeiro.

Antonil, A. J. (2001), *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas,* (Intr. y comentario crítico de Andrée Mansuy Diniz Silva), Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Aparicio Quispe, S. (1992), «Los Mercedarios en la evangelización de América», en Pontificia Comisión para América Latina, *Historia de la evangelización de América*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, pp. 229-256.

Arguedas, J. M. (ed.) (1966), *Hombres y dioses de Huarochirí*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Museo Nacional de Historia.

Armas Asín, F. (1998), «Luteranos, marginales e infectos. Extranjeros y simbología excluyente en la sociedad colonial, siglos XVI y XVII»: *Revista Andina,* XV-30, pp. 355-386.

Armas Asín, F. (1999), «Los comienzos de la Compañía de Jesús en el Perú y su contexto político y religioso: la figura de Luis López»: *Hispania Sacra*, LI-104, pp. 573-609.

Armas Asín, F. (2002), «Wiracocha, pastoral católica y mitología del Titicaca. Consideraciones desde la mitografía y la andinística»: *Anuario de Historia de la Iglesia*, XI, pp. 191-213

Arriaga, P. J. (1999), *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano, Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

Azevedo, J. L. de (1930), *Os Jesuítas no Grão-Pará; suas missões e a colonização,* (2ª ed.), Coimbra: Imprensa da Universidade.

Bacigalupo, L. (1997), «Modernidad en la tradición católica: el caso de la expulsión de los jesuitas»: *Cibertextos, Revista electrónica PUCP*, III, 6.

Bacigalupo, L. (1999), «Probabilismo y Modernidad. Un capítulo de la filosofía moral del siglo XVIII y su repercusión en Perú», en F. Armas Asín (comp.), *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX),* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 257-300.

Bacigalupo L. (editor) (2007), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica (1549-1772)*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad del Pacífico.

Baez Jorge, F. (1998), *Entre los nahuales y los santos,* Jalapa: Universidad Veracruzana.

Bastide, R. (1960), *Les religions africaines au Brésil: contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation,* Paris: Presses Universitaires de France.

Benvenuto, P.M. y Lohmann, G. (ed.) (1938), *Los cronistas de convento*, París: Desclée de Brouwer.

Betanzos, J. de. (1987 [1551]), *Suma y Narración de los Incas,* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Beozzo, J. O. (1983), *Leis e Regimentos das Missões,* São Paulo: Loyola.

Borges Morán, P. (1980), *Métodos misionales en la evangelización de América*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Borges Morán, P. (1992), «Las Órdenes religiosas», en P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I. Aspectos generales*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 209-244.

Borges Morán, P. (1999) «Felipe II, configurador de la Iglesia Hispanoamericana»: *Mar Océana*, 4, pp. 89-104.

Borges Morán, P. (2000), «La controvertida presencia de la M. Ágreda en Texas (1627-1630)» en *La Madre Ágreda, una mujer del siglo* XXI, Soria: Universidad Alfonso VIII, pp. 25-59.

Borja Gómez, J. H. (1998), *Rastros y rostros del demonio en la Nueva Granada*. *Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás,* Bogotá: Ariel.

Borja Gómez, J. H. (2002), *Los indios medievales de fray pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia,* Bogotá: Ceja-Icanh.

Borja Gómez, J. H. (2003), "Restaurar la salud. La cristianización de los esclavos en el siglo XVII", en Museo Nacional de Colombia, *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia*, Bogotá: Aguilar.

Boschi, C. C. (1986), *Os leigos e o poder,* São Paulo: Ática.

Boxer, C. R. (1981), *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770),* Lisboa: Edições 70.

Brading, D. A. (1994), *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México: Fondo de Cultura Económica.

Brading, D. A. (2002), *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México: Editorial Taurus.

Brown, K. (1987), «Jesuit wealth and economic activity within the peruvian economy: the case of colonial southern Peru»: *The Americas,* 44, pp. 23-43.

Buescu, M. L. C. (1983), *O estudo das línguas exóticas no século XVI,* Lisboa: Biblioteca Breve.

Burke, P. (1978), *La cultura popular en la Europa Moderna,* Madrid: Alianza Editorial.

Burrus, E. J. (ed.) (1963), *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús, 1751-1757*, México: Robredo.

Carrato, J. F. (1968), *Igreja, Iluminismo e escolas mineiras coloniais,* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

Carrillo Ureta, G. (2003), *La virgen de los camaroneros. Imagen sagrada y poder en la Iglesia colonial 1590-1633*, Lima: Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Caro Baroja, J. (1985), *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos* XVI *y* XVII*),* Madrid: Sarpe.

Casalino, C. (1999), «Higiene pública y piedad ilustrada: la cultura de la muerte bajo los Borbones», en S. O'Phelan (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, pp. 325-344.

Castañeda, P. y Hernández, P. (1989), *La inquisición de Lima*, I., Madrid: Deimos.

Castañeda, P. y Hernández, P. (2001), *El IV "Concilio" provincial mexicano*, Madrid: Deimos.

Castañeda, P. y Marchena Fernández, J. (1992), *La jerarquía de la Iglesia en Indias*, Madrid: Mapfre.

Castelnau-L'Estoile, C. de (2000), *Les Ouvriers d'une Vigne stérile: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620,* Paris: Fundação Calouste Gulbenkian.

Cervantes, F. (1996), *El Diablo en el Nuevo Mundo*, Barcelona: Editorial Herder.

Chambers, S. (2004), *De súbditos a ciudadanos. Honor, género y política en Arequipa, 1780-1854*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Cieza de León, P. (1985 [1553]), *Crónica del Perú (Segunda Parte)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Clavijero, F. J. (1944), «Breve descripción de la Compañía de Jesús, según el estado en que se hallaba el año de 1767», en *Tesoros documentales de México siglo XVIII. Priego, Zelis, Clavijero*, México: Galatea, pp. 297-309.

Clement, J.P. (1997), *El Mercurio Peruano 1790-1795*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.

Cobo, B. (1956 [1653]), *Historia del Nuevo Mundo*, en *Obras del P. Bernabé Cobo,* dos vols., Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Cohen, T. (1997), «Who is my neighbor? The missionary ideals of Manuel da Nóbrega», en: J.A. Galiano & Ronan, C.E. (eds.), *Jesuit Encounters in the New World: Jesuit chroniclers, geographers, educators and missionaries in the Americas, 1549-1767*, Roma: Institutum Historicum S.I., pp. 209-228.

Colección Cronológica (1819), *Collecção Chronológica de Leis Extravagantes, posteriores á nova compilação das Ordenações do Reino, publicadas em 1603,* vol. III, Coimbra: Real Imprensa da Universidade.

Cuevas, M. (1975), *Documentos inéditos del siglo XVI para la história de México,* México: Biblioteca Porrúa.

Cushner, N. (1980), *Lords of the Land. Sugar, Wines, and Jesuit States of Coastal Peru, 1600-1767*, Albany: State University of New York Press.

Los Barrios, J. de (1960 [1556]), «Constituciones sinodales de 1556», en M. Romero, *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá: Academia Colombiana de Historia.

De la Hera, A. (1992), «El Patronato y el Vicariato Regio en Indias», en P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I. Aspectos generales*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 63-79.

Decorme, G. (1941), *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, dos volúmenes. México: Antigua Librería Robredo de José Porrua e hijos.

Del Río, I. (2003), *El régimen jesuítico en la Antigua California*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Díaz, del Castillo, E. (1992), «La cultura de la evangelización del Nuevo Reino de Granada», en Conferencia Episcopal de Colombia, *La evangelización en Colombia*, Bogotá, s.l, pp. 111-162.

Durán, J. G. (1992), «La transmisión de la fe. 'Misión apostólica', catequesis y catecismos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI)», en Pontificia Comisión para América Latina, *Historia de la evangelización de América*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, pp. 285-352.

Duviols, P. (1971), *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolatrie" entre 1532 et 1660*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Eisenberg, J. (2000), *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas,* Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Egaña, A. (1966), *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Escamilla, I. (1999), «Inmunidad eclesiástica y regalismo en Nueva España a fines del siglo XVIII: el proceso de fray Jacinto Miranda»: *Estudios de historia novohispana*,19, pp. 47-68.

Estenssoro Fuchs, J. C. (1990), *Música y sociedad coloniales, Lima 1680-1830*, Lima: Colmillo Blanco.

Estenssoro Fuchs, J.C. (1992), «Modernismo, estética, música y fiesta: élites y cambio de actitud frente a la cultura popular. Perú, 1750-1850», en H. Urbano (ed.), *Tradición y modernidad en los Andes*, Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

Estenssoro Fuchs, J.C. (2003), *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Farris, N. (1995), *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico* (trad. Margarita Bojalil), México: Fondo de Cultura Económica.

Fragoso, H. (1982), «Os Aldeamentos franciscanos no Grão-Pará», en Hoornaert, E. (org.), *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais,* São Paulo: Edições Paulinas, pp. 119-160.

Friede, J. (1955), *Documentos Inéditos para la Historia de Colombia*, 10 vols., Bogotá: Editorial ABC.

Friede, J. (1975), *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada. Desde la Instalación de la Real Audiencia en Santa Fe,* ocho volúmenes., Bogotá: Banco Popular.

Friede, J. (1984), «La conquista del territorio y el poblamiento», en *Manual de Historia de Colombia*, vol. I, Bogotá: Colcultura, pp. 119-224.

Frost E. C. (1989), *Teatro profesional jesuita del siglo XVII*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

García Cabrera, J. C. (1994), *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, Siglos* XVII-XIX, Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

García Gutiérrez, J. (1941), *Apuntes para la historia del origen y desenvolvimiento del Regio Patronato Indiano hasta 1857*, México: Jus.

Gerhard, P. (1991), *La frontera sureste de la Nueva España* (trad. Stella Mastrangelo), México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Gerhard, P. (1996), *La frontera norte de la Nueva España* (trad. Patricia Escandón), México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Gibson, Ch. (1991), *Traxcala en el siglo* XVI, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Godoy & Medeiros, T. D. (1983), *Tributos, obrigações e penalidades pecuniárias de Portugal Antigo,* Brasília: Escola de Administração Fazendária.

Gómez Camacho, F. (1988), «El descubrimiento de América y su influjo en el pensamiento económico español»: *Miscelánea Comillas* 46, pp. 189-206.

Gómez Canedo, L. (1977), *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México: Editorial Porrua.

Gómez Canedo, L. (1993), *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos* XVI-XVIII*)* (selec. José Luis Soto), México: Porrúa.

Gonzalbo, P. (1989), *La educación popular de los jesuitas*, México: Universidad Iberoamericana.

Gruzinski, S. (1990), «Individualización y aculturación: la confesión entre los náhuas de México entre los siglos XVI y XVIII», en A. Lavrin, (1990), *Matrimonio y sexualidad en América Hispánica*, México: Grijalbo. México.

Gruzinski, S. (1991), *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en México español, siglos* XVI-XVIII, (Trad. Jorge Ferreiro), México: Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, S. (2004), *Les quatre parties du monde: Histoire d'une mondialisation,* Paris: Éditions de La Martinière.

Guerra Martinieri, M. (1999), «El Clero Ilustrado en el Tránsito de la Colonia a la República», en F. Armas Asín (comp.), *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 301-331.

Guibovich, P. (2000), *La Inquisición y la censura de libros en el Perú virreinal (1570-1813)*, Lima: Congreso de la República del Perú.

Gutiérrez Casillas, J. (1984), «La organización de la Iglesia en Nueva España», en: *Historia general de la Iglesia en América Latina. V. México*, México: CEHILA.

Gutierrez de Santa Clara, P. (1963 [1590?]), *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú*, en: *Crónicas del Perú* III, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Hanke, L. (ed.) (1977), *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria*, México, cinco vols., Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Heras, J. (1983), *Los franciscanos y las misiones populares en el Perú*, Madrid: Cisneros.

Hoornaert, E. (1977), *História da Igreja no Brasil, Primeira Época,* Petrópolis: Vozes.

Hoornaert, E. (1982), «As missões carmelitanas na Amazônia (1693-1755)», en Hoornaert, E. (org.), *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais,* São Paulo: Paulinas, pp. 161-174.

Hoornaert, E. et al. (1983), *História da Igreja no Brasil* II, (3ª. ed.), vol. I, Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Edições Paulinas.

Hoornaert, E. (1998), *La Iglesia Católica en el Brasil colonial, Historia de América Latina*, Barcelona: Crítica.

Itier, C. (1993), «Estudio y comentario lingüístico» en Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui S., *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, Lima y Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de Las Casas, pp. 129-178.

Jaramillo, R. (1999), «La orden de San Agustín en México»: *Religiones y sociedad*, 7, pp.111-138.

Jiménez Moreno, W. y Mateos, S. (1940), *El códice Yanhuitlán*, México: El Museo Nacional.

Kiemen, M. C. (1973), *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693,* New York: Octogon Books.

Klaiber, J. (s/f), *Independencia, Iglesia y clases populares*, Lima: Centro de Investigaciones de la Universidad del Pacífico.

Kobayachi, J. M. (1974), *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, México: El Colegio de México.

Kubler, G. (1982), *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México: Fondo de Cultura Económica.

Konetzke, R. (1958), *Colección de Documentos para la Historia de la formación social de Hispanoamérica,* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Lafaye, J. (1977), *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México,* México: Fondo de Cultura Económica.

Lafaye, J. (1988), *Mesías, Cruzados y utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas,* México: Fondo de Cultura Económica.

Las Casas, B. (1958), *Historia de las Indias*, vol. III, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Las Casas, B. (1958 [1566]), *Apologética Historia,* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Lavalle, B. (1999), «Los nuevos rasgos del bajo clero en el obispado de Arequipa a finales del siglo XVIII», en *Amor y opresión en los Andes coloniales,* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 331-354.

Lee López, A. (1986), *Clero indígena en santafe de Bogotá siglo XVI*, Bogotá: CELAM.

Leite, S. (1940), *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária,* Lisboa: Agência Geral das Colônias.

Leite, S. (comp.) (1940a), *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira),* São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Leite, S. (1943), *História da Companhia de Jesus no Brasil,* vols. III y IV, Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

Leite, S. (1965), *Suma Historica da Companhia de Jesus no Brasil (Assistência de Portugal) 1549-1760*, Lisboa: Junta de Investigaçoes do Ultramar.

Leite, S. (comp.) (1957), *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil (1538-1563),* Volúmen II, São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.

Lévano Medina, D. (2004), «El mundo imaginado: La Cofradía de Nuestra Señora de Copacabana y la religiosidad andina manifestada», en F. Armas Asin (editor), *Angeli Novi, Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII y XX)*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 113-128.

León Alanis (1997), *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán (1525-1640)*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás.

León Portilla, M. (1999), *Fray Bernardino de Sahagún, pionero de la Antropología*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

León Pinelo, A. de (1943), *El Paraíso en el Nuevo Mundo: comentario apologético, historia natural y peregrina de las Islas Occidentales, islas de Tierra Firme (sic) del Mar Océano*, (ed. Raúl Porras Barrenechea), Lima: Torres Aguirre.

Lynch, J. (2001), «The Colonial State in Latin America»: *Latin America between Colony and Nation*. *Selected Essays*, [Hampshire]: Institute of Latin American Studies.

Loaysa, G. de. (1952 [1545]), *Instrucción de la orden que se a de tener en la Doctrina de los naturales*, Lima: Vargas Ugarte editor.

Lobo-Guerrero, B. (1955 [1606]), «Constituciones sinodales»: *Eclesiástica Javeriana*, V, Bogotá.

Lokhart J., y Schwartz, S. (1992), *América Latina en la Edad Moderna*, Madrid: Akal.

López, M. (2001), *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI,* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Luque Alcaide, E. - Saranyana, J. I., (1992), *La Iglesia católica y América*, Madrid: Mapfre.

Macera, P. (1977), «El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII», en *Trabajos de historia,* vol. II, Lima: Instituto Nacional de Cultura, pp. 79-137.

Macera, P. (1977a), «Iglesia y economía en el Perú durante el siglo XVIII», en *Trabajos de historia,* vol. II, Lima: Instituto Nacional de Cultura, pp. 139-213.

Macera, P. (1977b), «Haciendas jesuitas del Perú», en *Trabajos de Historia*, vol. III, Lima: Instituto Nacional de Cultura, pp. 9-68.

Macera, P. (1977c), «Los jesuitas y la agricultura de la caña», en *Trabajos en Historia*, vol. III, Lima: Instituto Nacional de Historia, pp. 68-107.

Macera, P. (1977d), «Tratados de utilidad, consultas y pareceres económicos jesuitas», en *Trabajos de Historia*, vol. III, Lima: Instituto Nacional de Cultura, pp. 109-138.

Macera, P. (1977e), «El indio y sus intérpretes peruanos del siglo XVIII», en *Trabajos de Historia*, vol. II, Lima: Instituto Nacional de Cultura, pp. 303-316.

Mâle, E. (1985), *El Barroco. Arte religioso del siglo XVII. Italia, Francia, España, Flandes,* Madrid: Ed. Encuentro.

Mantilla, L. C. (1984), *Los franciscanos en Colombia.* I, *(1550-1600),* Bogota: Kelly.

Mantilla, L. C. (1992), «Los religiosos como agentes de la primera evangelización de Colombia», en Conferencia Episcopal de Colombia, *La evangelización en Colombia*, Bogotá, s.l., pp. 279-299.

Martiarena, Ó. (1999), *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

Martín, F. (1999), *La Iglesia en la Edad Moderna*, Madrid: Palabra.

Martínez Ferrer, L. (1998), *La Penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, México: Universidad Pontificia de México.

Martínez Ferrer, L. (1999), «Otras recepciones de Trento en América (1585-1628)», en J. I. Saranyana (dir.), *Teología en América Latina I. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid - Frankfurt a. M.: Iberoamericana – Vervuert, pp. 181-219.

Martínez Ferrer y L. – Alejos Grau, C. J. (1999), «Las asambleas eclesiásticas anteriores a la recepción de Trento», en J. I. Saranyana (dir.), *Teología en América Latina I. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid - Frankfurt a. M.: Iberoamericana – Vervuert, pp. 89-130.

Mateos, F. (1962), «Bulas portuguesas y españolas sobre descubrimientos geográficos»: *Missionalia Hispanica*, 55, pp. 5-34; 56, pp. 129-168.

Medina, J.T. (1956), *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*, 2 vols. Santiago de Chile: Fondo J.T. Medina.

Mercurio Peruano, Edición facsimilar (1965-1966), 12 vols., Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

Mestre, A. (1996), «La actitud religiosa de los católicos ilustrados», en A. Guimerá (ed.), *El reformismo borbónico*, Madrid: Alianza, pp. 147-163.

Metzler, J. (1991), *America Pontificia primi sæculi evangelizationis (1493-1592),* 2 volúmenes, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Millar Corbacho, R. (1984), «La Inquisición de Lima y la circulación de libros prohibidos (1700-1820)»: *Revista de Indias*, XLIV, 74, pp. 415-444.

Millar Corbacho, R. (1998), *La Inquisición de Lima (1697-1820)*, Madrid: Deimos.

Molina, C. de, El Cuzqueño. (1988 [1575]), *Relación de las Fábulas i Ritos de los Ingas,* Madrid: Historia 16.

Morales, F. (1975), *Clero y política en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, México: SEP (Sepsetentas 224)

Morales, F. (1999), «Las órdenes religiosas en la historia de México»: *Religiones y sociedad*, 7, pp.29-45.

Morales Padrón, F. (1988), *Atlas histórico cultural de América*, dos vols., Las Palmas de Gran Canaria: Comisión de Canarias para la Conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América - Consejería de cultura y deportes del Gobierno de Canarias.

Moreno Cebrian, A. (1981), «Cuarteles, barrios y calles de Lima a fines del siglo XVIII»: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, XVIII, pp. 95-161.

Mott, L. (1997), «Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e calundu», en L. de M. e Souza (org.), *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*, Vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, pp. 155-220.

Mousnier, R. (1964), *El progreso de la civilización europea y la decadencia de Oriente (1492-1715)* en M. Crouzet, *Historia General de las Civilizaciones*. *IV: Los siglos XVI-XVII,* Barcelona: Ediciones Destino.

Mulvey, P. A. (1982), «Slave confraternities in Brazil: their role in colonial society»: *The Americas*, 39: 39-67.

Mulvey, P. A. (1980), «Black brothers and sisters: membership in the black lay brotherhoods of Colonial Brazil»: *Luso-Brazilian Review*, 17(2): 253-279.

Murúa, M. de. (1987 [1590]), *Historia General del Perú,* Madrid: Historia 16.

Neves, G. P. das. (1997), *E receberá mercê: a Mesa de Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil, 1808-1828,* Río de Janeiro: Arquivo Nacional.

Neves, L. F. B. (1978), *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural,* Río de Janeiro: Forense-Universitária.

Novinsky, A. (1972), *Cristãos Novos na Bahia: 1624-1654,* São Paulo: Perspectiva/ Editora da Universidade de São Paulo.

Ocaña, D. de (1987), *A través de América del Sur,* Madrid: Historia 16.

Olaechea Labayen, J. B. (1992), «El clero indígena», en P. Borges Morán (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I. Aspectos generales*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 261-279.

Olavarrieta, Juan Antonio (editor) (1791), *Semanario Crítico*, Lima: Imprenta Real de Niños Expósitos.

Oliveira Marques, A. H. (2001), *Breve História de Portugal*, (4ª. ed.), Lisboa: Editorial Presença.

O'Phelan Godoy, S. (1988), *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783,* Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.

O'Phelan Godoy, S. (comp.) (1999), *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero.

O'Phelan Godoy, S. (2002), «"Ascender al estado eclesiástico". La ordenación de indios en Lima del siglo XVIII», en J.J. Decoster (ed.) *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Cuzco: Centro de Bartolomé de Las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos, Asociación Kuraka, pp. 311-329.

Ortega, S. y Del Río, I. (compiladores) (1993), *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pachacuti Yamqui, J. (1993 [1613]), *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, Lima y Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de Las Casas.

Pacheco, J. M. (1971), *Historia eclesiástica* 1. *La evangelización del Nuevo Reino siglo XVI*, Bogotá: Lerner.

Palma, R. (1997 [1863]), *Anales de la Inquisición de Lima*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Pacquier, A.. (1996). *Les chemis du baroque dans le Nouveau Monde. De la Terre de Feu à l´embouchure du Saint-Laurent (Chemins de la musique)*, París: Fayard.

Pané, R (1974 [1498]), *Relación acerca de las antigüedades de los indios, en Hernando Colón Historia del Almirante,* (Ed. De Luis Arranz), Madrid: Historia 16.

Pearce, A. (1998), «Early Borbon Government in the Viceroyalty of Perú, 1700-1759», Tesis (Dr.), Liverpool: University of Liverpool.

Peralta Ruiz, V. (1999), «Las razones de la fe. La Iglesia y la Ilustración en el Perú, 1750-1800», en S. O'Phelan (comp.), *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, pp. 177-204.

Pereña, L (1986), *La escuela de Salamanca: proceso a la conquista de América,* Salamanca: Ediciones de la Caja de Ahorros y M. De P. De Salamanca.

Perrone-Moisés, B. (1998), «Inventário da Legislação Indigenista, 1500-1800», en M. Carneiro da Cunha, (comp.), *História dos Índios no Brasil,* (2ª. ed.), São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, pp. 529-566.

Petit-Breuilh Sepúlveda, M.E. (2000), «Conjuros y exorcismos ante los desastres naturales en Hispanoamérica (ss. XVI-XVIII)» en *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva: I Encuentro internacional, Almonte-El Rocío, pp. 331-351.

Piho, V. (1981), *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pizzorusso, G. (1995), *Roma nei Caraibi: l'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675),* Roma: École Française de Rome.

Poltzer, Ch. (1972), *The evolution of the Jesuit Missions System*, Tucson: University of Arizona Press.

Polo, de Ondegardo, J. (1559), «Los errores y supersticiones de los indios sacadas del Tratado y averiguación que hizo el Licenciado», C. Romero (ed.) (1916), *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Incas*, Lima: Sanmartí, pp. 3-43.

Polo, de Ondegardo, J. (1561), *Informe del licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú* (AGI, Patronato 185, r.22).

Prat, A. (1941), *Notas Históricas sobre as Missões Carmelitas no Extremo Norte do Brasil (séculos XVII-XVIII),* Recife: s.ed.

Prechin, E., y Jarry, E. (1977), «Luchas políticas», en A. Fliche y V. Martín, *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días*, vol. XXI, Valencia: Edibesa.

Prosperi, A. (1996), *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confesori, missionari,* Torino: Einaudi.

Quezada Macchiavello, J. (2004), *El legado musical del Cusco barroco*, Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

Ramos Gavilán, A. (1975 [1621]), *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, La Paz: CERES.

Relación Agustina. (1992 [1560]), *Relación de los Agustinos de Huamachuco*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Restrepo, D. (1992), *Sociedad y Religión en Trujillo, 1780-1790*, dos vols., Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco.

Ricard, R. (1987), *La conquista espiritual de México*, México: Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez Freile, J. (1984), *El Carnero,* Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Rosas, C. (1997), «La Imagen de la Revolución Francesa en el Virreinato Peruano a fines del siglo XVIII», Tesis (Lic.), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rosas, C. (2002), «Por el trono y el altar. El Obispo Chávez de la Rosa y la campaña contra la Revolución Francesa en Arequipa», en *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, vol. II, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 1107-1139.

Rosas, C. (2002a), «La imagen de los incas en la Ilustración peruana del siglo XVIII», en J. Flores y R. Varón (ed.) *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease*, Lima: Universidad Católica del Perú, pp. 1033-1047.

Rubert, A. (1992), *Historia de la Iglesia en Brasil*, Madrid: Mapfre.

Rubial García, A. (1989), *El convento agustino y la sociedad colonial (1533-1630)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Rubial García, A. (2002), *La evangelización de Mesoamérica*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Tercer Milenio).

Russel-Wood, A. J. R. (1974), «Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behavior»: en *Hispanic American Historical Review*, 54: 567-602.

Salgado, G. (coord.) (1985), *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial,* Rio de Janeiro/Brasília: Nova Fronteira/INL.

Sallmann, J-M. (2000), *Charles Quint: L'Empire éphémère,* Paris: Éditions Payot & Rivages.

Sanctis, D. de (1962 [1576]), «Breve y muy sumaria instrucción de grande utilidad para enseñar los nuevos en la fe, de lo que deben creer y obrar y de que se han de apartar para ser buenos cristianos»: *Boletín cultural y bibliográfico del Banco de la República*, vol. 11, Bogotá.

Sandoval, A. de (1956 [1627]), *De Instauranda Aethiopum Salute. Naturaleza, policia sagrada i profana, costumbres i ritos, Disciplina i catechismo evangelico de todos etíopes*, Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.

Saramago, J. (1994), *Memorial do Convento,* Lisboa: Editorial Caminho.

Saranyana, J.I (dir.) (1999), *Teología en América Latina I. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid - Frankfurt a. M.: Iberoamericana – Vervuert.

Saranyana, J.I. (1999a), «Un siglo de teología en el Perú (1575-1675)», en F. Armas Asín (comp.), *La construcción de la Iglesia en los Andes,* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 173-230.

Saranyana, J. I. - Alejos Grau, C. J., (1999), «La primera recepción de Trento en América (1565-1582)», en J. I. Saranyana (dir.), *Teología en América Latina I. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid - Frankfurt a. M.: Iberoamericana – Vervuert, pp. 131-148.

Sarabia, J. (1991), *El Brasil de 1763 a la Independencia, Historia de las Américas*, (Coord. L. Navarro), Sevilla.

Seoane, C. y Eichmann, A. (1993*), Lírica colonial boliviana*, La Paz: Quipus.

Scarano, J. (1976), *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito Diamantino no século XVIII,* São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Schalkwijk, F.L. (2004), *Igreja e Estado no Brasil Holandês – 1630/1654*, 3ª edición, Sâo Paulo: Editora Cultura Cristâ.

Simón, P. (1981 [1626]), *Noticias Historiales de la Conquista de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, Bogotá: Banco Popular.

Souza, L. de M. e. (1986), *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial,* São Paulo: Companhia das Letras.

Souza, L. de M. e. (1989), *O Diabo e a terra de Santa Cruz,* São Paulo: Companhia das Letras.

Sten, M. (comp.) (2000), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Studart, B. de. (1912), «O padre Martin de Nantes e o coronel Dias d'Ávila»: *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, XLV, pp. 37-52.

Suarez, L. (2002), *Isabel I, Reina,* Madrid: Ariel.

Szarán, L. (1996), *Música en las reducciones jesuitas*, Asunción.

Taylor, G. (2000), *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Lima y Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de Las Casas.

Taylor, G. (2003), *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de Las Casas.

Taylor, W. B (2003), *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México: UAM-CONACYT-Miguel Ángel Porrúa.

Tisnes, R. M. (1992), «La evangelización de los indígenas», en Conferencia Episcopal de Colombia, *La evangelización en Colombia*, Bogotá, s.ed., pp. 31-54.

Urbano, H. (1988), «Prólogo a Molina el Cuzqueño» en *Relación de las Fábulas i Ritos de los Ingas,* Madrid: Historia 16.

Urbano, H. (s.f), *La Visita de Idolatría. Un proyecto pastoral del arzobispado de Lima. Siglo XVII,* Lima: pro-manuscripto.

Vainfas, R. (1999), *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo: Compahnia Das Letras.

Valle, I. del. (2004), «Transformaciones de proyectos jesuitas en las fronteras de Nueva España», en F. Armas Asín (editor), *Angeli Novi, Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII y XX)*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 33-47.

Vansina, J. (1999), «Le Royaume du Kongo et ses voisins», en Ogot, B.A., *Historie Général de L'Afrique: L'Afrique du XVIe. au XVIIIe. Siècle,* Paris: Éditions UNESCO, pp. 639-683.

Vargas Ugarte, R. (1947), *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados,* Buenos Aires: Ed. Huarpes.

Vargas Ugarte, R. (1954), *Concilios Limenses (1551-1772)*, tres vols., Lima: Tipografía Peruana.

Vargas Ugarte, R. (1963-1965), *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, dos vols., Burgos: Imprenta Aldecoa

Vázquez Janeiro, I. (1992), «Estructura y acción evangelizadora de la Orden Franciscana en Hispanoamérica», en Pontificia Comisión para América Latina, *Historia de la evangelización de América*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, pp. 155-174.

Vide, S. M. (1720), *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia,* Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus.

Vieira, A. (1957), *Sermões,* Vol. V, São Paulo: Ed. das Américas.

Villegas, J (1975), *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica* (1564-1600), Montevideo: Cuadernos del Instituto Teológico del Uruguay.

Villegas, J. (1992), «Contribución de los Jesuitas a la evangelización de América Latina (1549-1767)», en Pontificia Comisión para América Latina, *Historia de la evangelización de América*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, pp. 257-265.

Viveiros de Castro, E. (2002), *A inconstância da alma selvagem —e outros ensaios de antropologia,* São Paulo: Cosac & Naify.

Walker, C. (2003), «The Upper Classes and Their Upper Stories: Architecture and the Aftermath of the Lima Earthquake of 1746»: *Hispanic American Storical Review,* 83, I, pp. 53-82.

Walker, C. (2004), «Desde el terremoto a las bolas de fuego: premoniciones conventuales de la destrucción de Lima en el siglo XVIII»: *Relaciones*, XXV, 97, pp. 30-55.

Willeke, V. (1974), *Missões franciscanas no Brasil,* Petrópolis: Vozes.

Witte, C-M de, (1953), «Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle»: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain (todo el volumen).

Zahino Peñafort, L. (1999), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México D. F.: Miguel Ángel Porrúa.

Zapata de Cárdenas, L. (1576), «Catecismo» en A. Lee López, *Primer catecismo en Santa Fe de Bogotá*, Bogotá: CELAM.

Zevallos, N. (1964), *Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario*, Lima: Bruño.

Sobre los autores

Fernando Armas Asín (Cañete, Perú 1969)

Doctor en Filosofía y Letras (Historia) y Diplomado en Historia de la Iglesia en América Latina. Es docente de la Universidad de Lima y profesor de postgrado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Entre 1992 y 1995 fue coordinador para Perú, Ecuador y Bolivia de CEHILA (Comisión de Estudios para la Historia de la Iglesia en América Latina). Entre sus últimos libros se cuentan: (ed.) (2004), *Angeli Novi, Prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (Siglos XVII-XX),* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; (2006), *La invención del patrimonio católico. Modernidad e identidad en el espacio religioso peruano (1820-1950),* Lima: Asamblea Nacional de Rectores [premio Libro Universitario 2006]; y (2007), *Iglesia, Bienes y Rentas. Secularización liberal y reorganización patrimonial en Lima, 1820-1950*, Lima: Instituto Riva-Agüero e Instituto de Estudios Peruanos.

Luis Martínez Ferrer (Madrid, España)

Doctor en Teología, Doctor en Historia de América y Diplomado en Historia de la Iglesia en América Latina. Actualmente es profesor adjunto de Historia de la Iglesia, Edad Moderna, en la Pontifica Universidad de la Santa Cruz (Roma). Entre sus libros publicados se cuentan: (1996), *Directorio para confesores y penitentes. La Pastoral de la Penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585)*, Pamplona: Ediciones EUNATE; (1998), *La Penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, México: Universidad Pontificia; y (2003), *"Coisas do outro mundo" A Missão em Roma de António Manuel, Príncipe de N'Funta, conhecido per "o Negrita" (1604-1608), na Roma de Paulo V* (en colaboración con Marco Nocca), Cittá del Vaticano: Urbaniana University Press. Además de diversos artículos científicos publicados en revistas de España, Italia y México.

Antonio Rubial García (México)

Doctor en Filosofía y Letras y Doctor en Historia de México. Actualmente es profesor titular en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Entre sus diversos libros resal-

tan: (1990), *Domus Aurea. La capilla del rosario de Puebla, un programa iconográfico de la Contrarreforma*, México: Gobierno del Estado de Puebla-Universidad Iberoamericana; (1996), *La Hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; (1999), *La santidad controvertida*, México: Fondo de Cultura Económica-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM; y (2002), *La evangelización de Mesoamérica*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Tercer Milenio). Además de artículos publicados en revistas, libros de homenajes, obras colectivas y actas de congresos académicos.

Patricia Escandón Bolaños (México D.F. 1954)

Doctora en Historia. Jefa del Departamento de Publicaciones del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CC y DEL) de la Universidad Autónoma de México y editora responsable de *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (1994-2002). Desde 1986 es investigadora titular del CC y DEL y profesora en el Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Se ha especializado en el estudio de la institución eclesiástica novohispana, con particular hincapié en la Iglesia misionera. Entre sus publicaciones en este rubro se incluye la edición, notas y estudio introductorio de fray Alonso de La Rea (1996), *Crónica de Michoacán,* México; diversos artículos sobre la evangelización novohispana; y la traducción de obras de historia, como la de Peter Gerhard (1996), *La frontera norte de Nueva España* y Henry Kamen (1997), *Felipe II*.

Jaime Humberto Borja Gómez (Santafé de Bogotá, Colombia, 1962)

Doctor en Historia. Actualmente es profesor asociado del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana de Bogotá. Ha sido catedrático en la Universidad Anáhuac e Iberoamericana (México D.F), y de la Universidad de Los Andes, y profesor invitado en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Autónoma de Yucatán (Mérida); Nacional de Colombia (Medellín y Bogotá); Escuela Nacional de Restauración; Industrial de Santander; de Cartagena; del Cauca; y Pedagógica Nacional, entre otras. Ha publicado dos libros: (1996), *Rostros y Rastros del Demonio en el Nuevo Reino de Granada. Indios, Negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás,* Bogotá: Editorial Ariel; y (comp.) (1995), *Inquisición, Muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada,* Bogotá: Ceja – Planeta, además de innumerables artículos, notas y ediciones de textos de historia.

Claudia Rosas Lauro (Lima, Perú 1972)

Licenciada en Historia y miembro ordinario del Instituto Riva-Agüero, Escuela de Altos Estudios de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente es profesora ordinaria de esa misma universidad y cursa estudios de doctorado en Historia en la Universidad de Florencia, Italia. Ha publicado diversos artículos sobre la historia peruana en la época de los Borbones, abordando aspectos como la prensa y la opinión pública, la imagen de la mujer y el discurso ilustrado. Se desempeña como coordinadora del *Proyecto Vargas Ugarte* de la Universidad Católica del Perú, para la recuperación y estudio de fuentes filosóficas coloniales.

Décio de Alencar Guzmán (Brasil)

Historiador brasileño. Concluye su doctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Ha ejercido la docencia en la Universidad Federal de Pará desde 1994, donde es actualmente profesor titular de Historia de América Latina Colonial. Sus investigaciones se han dirigido a la historia de las practicas de evangelización de jesuitas, carmelitas, mercedarios y franciscanos en la Amazonía brasileña durante el periodo colonial (siglos XVII y XVIII). Es investigador asociado al CERMA (Centre de Recherches sur les Mondes Américains) en París y miembro de la Comisión Editorial de la Revista Electrónica del mismo CERMA. Ha publicado (comp.) (2002), *Terra Matura: Historiografia & História Social na Amazônia*, Belém: Paka-Tatu, además de diversos artículos.

María Saavedra Inaraja (Badajoz, España 1968)

Doctora en Geografía e Historia. Pertenece al Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras de Madrid, a la Asociación Española de Americanistas, y ha pertenecido al Departamento de Historia de América de la Facultad de Geografía e Historia en la Universidad Complutense de Madrid. Desde el año 2001 es profesora de historia en la Universidad San Pablo CEU, Instituto de Humanidades Ángel Ayala. Desde septiembre de 2003 ocupa el cargo de coordinadora de relaciones internacionales de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación. Entre algunos de sus trabajos se cuentan artículos sobre la organización política y social de las Indias e investigaciones sobre Colón y el descubrimiento americano.

José Antonio Benito Rodríguez (Salamanca, España, 1958)

Doctor en Historia de América. Actualmente es profesor asociado de la Universidad Católica *Sedes Sapientiae* y profesor asociado de la Facultad

de Teología Pontificia y Civil de Lima. Tiene publicados varios libros de temas americanistas como: (1992), *Forjadores del Nuevo Mundo (Valores humanos de los protagonistas de América),* Valladolid; (2000), *El sentido religioso del Perú,* Lima; (2001), *Crisol de lazos solidarios: Toribio Alfonso Mogrovejo,* Lima: Universidad Católica Sedes Sapientiae - Ministerio de Educación y Cultura de España; y (2003), *La Bula de Cruzada en Indias,* Madrid: Fundación Universitaria Española. Tiene varios artículos igualmente sobre aspectos de la historia de América, o específicamente sobre el Perú.

Francisco Moreno Rejón (Granada, España 1952)

Doctor en Teología Moral y sacerdote redentorista. Especialista en teología moral latinoamericana, ha sido profesor de teología moral en el Instituto de Teología Moral de São Paulo (Brasil), actualmente es investigador y miembro del Instituto Bartolomé de Las Casas (IBC) de Lima, y párroco de San Alfonso, en la diócesis limeña de Chosica. Entre sus libros dedicados a la teología moral se encuentran: (1985), *Teología moral desde los pobres*, Madrid: Perpetuo Socorro; (1986), *Salvar la vida de los pobres, aportes a la teología moral*, Lima: Cep; (1991), *Bibliografía latinoamericana sobre moral*, Lima: Cep; y (comp.) (1994), *Historia de la Teología Moral en América Latina, Ensayos y materiales*, Lima: Cep.

María Concepción Bravo Guerreira (España)

Doctora en Historia. Actualmente es catedrática del Departamento de Historia de América I, de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid. Miembro de varias asociaciones científicas del ámbito del americanismo, sus trabajos se orientan hacia la investigación de las transformaciones históricas del espacio andino. Autora de varios libros y monografías de los cuales podemos mencionar su coordinación en la obra (2000), *El Mundo Precolombino,* Barcelona: Editorial Océano, como también de sus estudios (1986), *El tiempo de los Incas,* Madrid: Alhambra; (1986), *Atahualpa*, Madrid: Historia 16; (1987), *Hernando de Soto,* Madrid: Historia 16, 1987; y (1985), *Francisco de Xerez.Verdadera relación de la Conquista del* Perú (Edición, introducción y notas), Madrid: Historia 16. Crónicas de América 14.

CREATIVE
COMMONS